

CAHIERS ARCHÉOLOGIQUES

FIN DE L'ANTIQUITE ET MOYEN AGE

PUBLIÉS PAR

ANDRÉ GRABAR

Professeur au Collège de France,
Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études

IV

Contributions de :

G.-L. Feuille - H.-Ch. Puech - A. Frolov - J. Hubert
B. de Montesquiou-Fezensac - J. Croquison
P. Deschamps - Marc Thibout - A. Grabar - C. Lamy-Lassalle

VANOEST
ÉDITIONS D'ART ET D'HISTOIRE
PARIS, 3 et 5, rue du Petit-Pont - V^e

MCMXLIX

Bv. 2716

Institut für Byzantinistik
und
neugriechische Philologie
der Universität München

SOMMAIRE

	Pages
<i>Une mosaïque chrétienne de l'Henchir Messaouda (région d'Angareb), par G.-L. FEUILLE, 3 figures.</i>	9
<i>Le Cerf et le Serpent. Note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au baptistère de l'Henchir Messaouda, par H.-Ch. PUECH, 7 figures.</i>	17
<i>Une sculpture pré-romane du cloître d'Elne, par A. FROLOW, 2 figures, 2 planches</i>	61
<i>L'« Escrain » dit de Charlemagne au Trésor de Saint-Denis, par Jean HUBERT, 1 planche</i>	71
<i>L'Arc de Triomphe d'Einhardus, par B. de MONTESQUIOU-FEZENSAC, 5 planches</i>	79
<i>Une vision eschatologique carolingienne, par J. CROQUISON, 1 figure et 4 planches</i>	105
MÉLANGES : <i>Stucs et peintures de l'église de Iunca, par G.-L. FEUILLE, 4 planches</i>	131
<i>Observations sur les fresques de Saint-Savin, par Paul DESCHAMPS, Marc THIBOUT, André GRABAR, 6 figures.</i>	125
<i>Le Christ de l'Abside occidentale de la Cathédrale de Nevers, par C. LAMY-LASSALLE, 1 figure.</i>	149
COMPTE RENDU : <i>Hans Peter l'Orange, Spätantiker Bildschmuck des Konstantinobogens. — F. Masai, Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise. — Nefs et Clochers. — Noël M. Denis et Robert Boulet, Romée ou le pèlerin moderne à Rome.</i>	153

LE CERF ET LE SERPENT
NOTE SUR LE SYMBOLISME DE LA MOSAÏQUE DÉCOUVERTE
AU BAPTISTÈRE DE L'HENCHIR MESSAoudA

par Henri-Charles Puech

Le thème iconographique qu'illustre la mosaïque chrétienne découverte à l'henchir Messaouda (région d'Agareb, Tunisie) et publiée ci-dessus (pp. 9-15 ; fig. 2 et 3) par M. G. L. Feuille est, somme toute, trop particulier

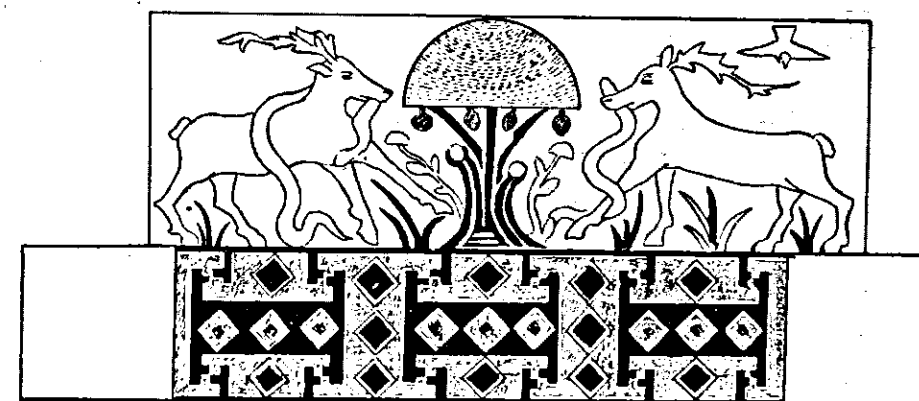


FIG. 1. — Mosaïque du baptistère de l'Henchir Messaouda

pour ne pas mériter que l'on y revienne. Il me semble aussi que, par une rare fortune, la signification en peut être plus précisément établie grâce à bon nombre de textes exégétiques et liturgiques dont l'étroite connexion et la convergence remarquable assurent à l'explication de son symbolisme un assez haut degré de vraisemblance. Cette étude permettra enfin de formuler quelques remarques sur une représentation négligée jusqu'ici par les commentateurs et passée sous

CAHIERS ARCHÉOLOGIQUES

UNE MOSAÏQUE CHRÉTIENNE DE L'HENCHIR MESSAOUA

(Tunisie, région d'Agareb)

par G. L. Feuille

L'henchir Messaouda (1) est situé au 41^e kilomètre de la route de Sfax à Mahares par Agareb.

Les ruines (2), qui semblent être celles d'un vaste établissement agricole, peut-être même d'un petit bourg, peu profondément enfouies, ont souffert des travaux exécutés au milieu d'elles pour la création d'une amandaie. Deux mosaïques ont été mises au jour. L'une d'elles est composée de grands médaillons circulaires séparés par des rinceaux de vigne alternativement ornés d'une feuille et d'une double vrille. Les médaillons sont entourés d'une guirlande de feuilles de laurier se détachant sur un fond brun : au centre des deux motifs intacts sont figurés, dans l'un, un coq, dans l'autre, une perdrix. Deux oiseaux de proie aux serres ouvertes — du type émouchet — sont affrontés dans l'écoinçon formé par la courbe tangente des deux pieds de vigne et de la bordure. Celle-ci est formée de deux ondes dans l'entrecroisement desquelles se répète un motif floral tricuspide. Une autre partie du même pavement qui apparaît plus loin représente un paon ainsi que des bécassines, ces dernières décorant de petits médaillons circulaires. Cette mosaïque renferme de nombreux cubes de smalte (fig. 1).

A vingt mètres de ce pavement, et faisant partie, semble-t-il, du même édifice, a été mis au jour un baptistère situé au milieu d'une pièce à peu près carrée (6,00 × 5,00), dont les murs sont presque arasés au sol. La cuve baptismale est de forme circulaire (diam. 0 m. 80) ; l'on y descend par quatre escaliers à deux degrés disposés en croix. A la partie supérieure de la paroi court une feuil-

(1) Nous tenons à remercier M. E. Debono, propriétaire de l'Henchir Messaouda, qui en 1935 a facilité nos recherches.

(2) Elles comprennent, entre autres constructions, une immense citerne à trois travées de deux étages chacune, qui a été déblayée et remployée comme dépôt. L'on rencontre, d'autre part, d'assez nombreuses tombes, du type demi-cylindrique, couvertes en voutins de tuileaux.

lure qui paraît avoir été destinée à l'encastrement d'un couvercle. Un enduit hydrofuge en gros gravillon recouvre la maçonnerie. Aux quatre angles, des traces d'encastrement de colonnes laissent supposer que les fonts devaient être recouverts d'un baldaquin.

Face au baptistère, dans la paroi nord s'ouvre une large porte (2 m. 00). En avant de celle-ci le sol est recouvert d'un pavement assez bien conservé (fig. 2 et 3). Dans le panneau central, placé pour être vu de la porte, deux cerfs flanquant un arbre sont représentés marchant, aux prises, chacun, avec un serpent. Le cerf de droite a le membre antérieur gauche levé et enlacé par un reptile dont il saisit la tête dans la bouche. Au-dessus de sa ramure plane une colombe, les ailes déployées. En grande partie détérioré, le cerf de gauche, qui a le membre antérieur droit levé, tient dans la bouche la queue de son adversaire dont un anneau lui entoure le corps. Entre les pattes des deux cervidés, le sol est parsemé de touffes d'herbes formées de trois ou quatre longues feuilles pointues. Le feuillage vert foncé de l'arbre est figuré par une demi-circonférence à base rectiligne, d'où se détachent des fruits de forme légèrement ovoïde, pareils à ceux — de plus grande taille et au nombre de quatre — qui pendent au-dessous des branches. Le tronc, qui est particulièrement stylisé, est formé par un ensemble de larges traits noirs verticaux et horizontaux. Par le même procédé sont figurées deux courbes issues du sol, couronnées d'une figure ronde sensiblement de même diamètre, qui viennent s'appuyer de chaque côté du stipe avec lequel elles font en quelque sorte corps. Deux plantes dont la fleur reproduit la forme du dôme de feuillage encadrent l'arbre.

Le pavement est souligné par une large bordure (0 m. 45) à décoration géométrique dont le motif principal est constitué par un rectangle bleu foncé sur lequel se détachent en teinte plus claire trois carrés posés sur la pointe : leur juxtaposition engendre des triangles. Les petits côtés du rectangle sont prolongés vers le haut et le bas par deux branches symétriques pourvues d'un petit ergot rectangulaire. Dans l'espace délimité par ces deux branches et le bandeau qui entoure le pavement, est placé un autre carré dans la même position que les autres et flanqué de deux petites branches à ergot. Cette ornementation se répète de l'autre côté du rectangle. Chaque motif est séparé du suivant par trois carrés superposés dont la jonction avec les côtés des rectangles détermine d'autres triangles.

Sur la mosaïque qui borde les fonts à l'ouest, quatre colombes sont affrontées deux par deux. Un panneau décoratif composé de losanges encadrant des rosaces la sépare du pavement des cerfs. La facture de toutes ces mosaïques est assez grossière et les cubes employés de grande taille (0 m. 01).



FIG. 1. — Henchir Messaouda. Première mosaïque



FIG. 2. — Henchir Messaouda. Mosaïque du baptistère

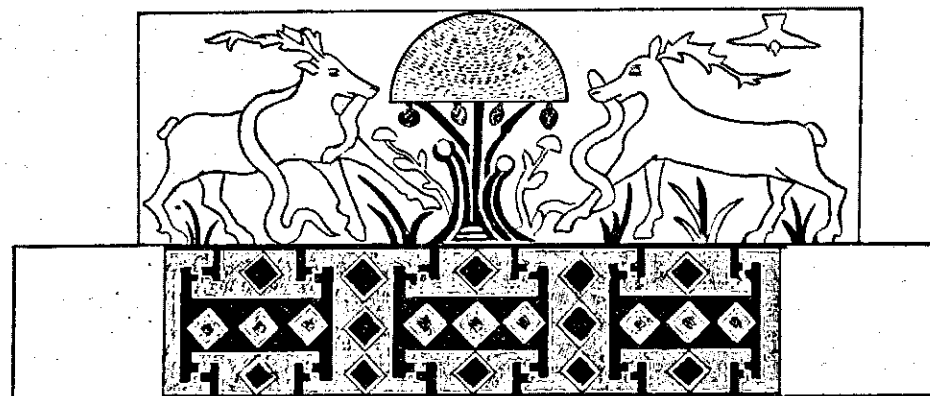


FIG. 3. — Henchir Messaouda. Mosaïque du baptistère (détail)

S'inspirant des paroles du psalmiste, qui comparait l'âme avide de s'approcher de Dieu au cerf assoiffé, les chrétiens firent de cet animal — déjà connu pour ses qualités de douceur et de charité — le symbole (1) de l'homme aspirant au baptême.

Sur la plupart des monuments, le cerf, parfois accompagné de la biche ou d'un autre de ses congénères, se désaltère aux quatre fleuves du Paradis. Entre autres représentations de cette scène, l'on peut citer celles des mosaïques de l'église St-Clément (2), de la basilique St-Jean de Latran (3), de l'ancienne basilique de St-Pierre (4), de Ste-Marie-Majeure (5), du baptistère de Salone (6), du baptistère de Soter à Naples (7), du mausolée de Galla Placidia à Ravenne. Ce même thème est souvent traité sur les peintures murales — entre autres, une du IV^e siècle (8) —, ainsi que sur de nombreux sarcophages de Gaule (9).

(1) Sur le cerf et son symbolisme, cf. F. CABROL et H. LECLERCQ, *Dict. archéol. chrét.*, II, col. 3301 à 3307.

(2) G. CLAUSSE, *Basiliques et mosaïques chrét. d'Italie et de Sicile*, II, p. 278-279; F. CABROL et H. LECLERCQ, *op. cit.*, III, col. 1899, fig. 3030.

(3) G. CLAUSSE, *op. cit.*, II, p. 345.

(4) *Ibid.* II, p. 403.

(5) *Ibid.* II, p. 444-445.

(6) F. CABROL et H. LECLERCQ, *op. cit.*, IV, col. 104-105, fig. 3532.

(7) VAN BERCHEM et E. CLOUZOT, *Mosaïques chrét. du IV^e au X^e siècles*, p. 107, fig. 120.

(8) F. CABROL et H. LECLERCQ, *op. cit.*, I, col. 889, fig. 204. Il n'est pas douteux que l'animal dont la partie supérieure a disparu sur la fresque ne soit un cerf. Ce ne peut être un agneau, comme le suppose Leclercq, les pattes étant trop longues pour être celles d'un ovidé.

(9) LE BLANT, *Sarcoph. chrét. de Gaule*, nos 17, 36, 52, 58, 212.

Les églises d'Afrique ont fourni de même des représentations de cette scène : sur la mosaïque du baptistère de l'oued Ramel (1), deux cerfs agenouillés se désaltèrent aux quatre sources ; sur celle de Bir Ftouha (2), le cerf et la biche flanquent un monticule d'où jaillissent les quatre sources et qui est surmonté d'une coupe sans anses. La basilique d'Upenna (3) (Henchir Chegarnia) nous offre encore l'exemple du cerf et de la biche s'abreuvant. Une mosaïque de l'église d'Iunca (4), malheureusement détériorée, devait présenter le même sujet : seule la biche a subsisté. L'orfèvrerie religieuse a, elle aussi, utilisé ce motif : sur la « *capsella argentea africana* » d'Ain Zirara (5), les deux cervidés sont représentés à genoux s'abreuvant aux fleuves du Paradis qui sourdent au pied d'un chrisme. Le cerf est aussi reproduit sur de nombreux ouvrages de céramique : carreaux de basilique (6) et lampes : il semble, dans ce cas, devoir être identifié comme étant le Christ plutôt que figurant un catéchumène (7). Il est à noter, d'autre part, que des cerfs de bronze ou de métal précieux vomissaient l'eau dans les vasques de certains baptistères (8).

Si le cerf et la biche sont représentés généralement flanquant, soit les fleuves sacrés, soit un calice (9), on les trouve plus rarement disposés symétriquement de chaque côté d'un arbre (10). L'arbre placé entre les lettres alpha et omega est interprété comme un symbole du Christ (11) : seul — de quelque nature

(1) P. GAUCKLER, *Basiliques chrét. de Tunisie*, pl. XVIII.

(2) P. GAUCKLER, *Catal. Musée Alaoui*, supplément, n° 203.

(3) P. GAUCKLER, *Bull. archéol. du Comité*, 1905, p. CLI, et *Nouv. Archives des Missions*, XV, p. 405 à 419, pl. XX, fig. 2.

(4) G. L. FEUILLE, *Rev. Tunis*, 1940, p. 25, fig. 2.

(5) F. CABROL et H. LECLERCQ, *op. cit.*, I, col. 712, fig. 148.

(6) LA BLANCHÈRE et GAUCKLER, *Catal. Musée Alaoui*, p. 208, L. 23, 24 (pl. XXXIX) (Hadjeb-el Aioun) ; L. 25, 26, 27 (Carthage) ; *Ibid.*, supplément, A. MERLIN, L. 76, 77 (Hammam Lif) ; L. 80 (Segermes) ; L. 94 (Kairouan). Le cerf y est représenté au repos accompagné parfois d'un arbuste.

(7) Cf., à ce sujet, L. POINSSOT et R. LANTIER, *Rev. archéol.*, 1928, I, p. 81-82. Même identification pour un cerf représenté au milieu d'un groupe de vertus sur une miniature du « Scivias de sainte Hildegarde » (Dom L. BAILLET, *Mon. Piot*, XIX, p. 114, fig. 25).

(8) F. CABROL et H. LECLERCQ, *op. cit.*, II, col. 3304-3305.

(9) Sur la signification eucharistique attribuée parfois aux cerfs ou aux animaux flanquant un calice, cf. F. CABROL et H. LECLERCQ, *op. cit.*, V, vol. 686 ; MARTIGNY, *Dict. ant. chrét.*, p. 158.

(10) Deux cerfs affrontés séparés par un arbuste sont représentés sur des carreaux de revêtement provenant de Thydrus (A. MERLIN et R. LANTIER, *Catalogue du Musée Alaoui*, supplément, L. 129, 130). Sur une mosaïque du XII^e siècle du Palais Royal de Palerme, salle de Roger II, qui représente une scène de chasse, la même disposition symétrique des cerfs au pied d'un arbre rappelle curieusement notre mosaïque (P. MURATOFF, *La peinture byzantine*, pl. CXVII).

(11) F. CABROL et H. LECLERCQ, *op. cit.*, I, col. 2697 ; MARTIGNY, *op. cit.*, p. 55.

qu'il soit — il désigne le Paradis (1). L'arbre le plus fréquemment employé sur les pavements concurremment avec le cerf est le palmier : on le retrouve sur la mosaïque d'Upenna.

L'arbre de la mosaïque de l'henchir Messaouda présente un dôme formé par une demi-circonférence à base absolument rectiligne. Ce type en ombelle a déjà été signalé et étudié (2), mais notre arbre semble en être une schématisation encore plus poussée. Dans les deux parties courbées qui encadrent le tronc, il semble que l'intention du mosaïste ait été de représenter des souches semblables à celles qui flanquent un arbre sur une mosaïque de St-Vital (3), à Ravenne, mais qu'il les ait déformées au point de les rendre méconnaissables. Les petites ombelles qui dans les autres arbres ornent parfois la partie haute du tronc n'existent pas ; dans notre mosaïque, par contre, deux fleurs ombelliformes encadrent le pied.

La lutte du serpent — vivante image du démon — contre le cerf — catéchumène aspirant au baptême — est un thème symbolique dont on n'avait jusqu'à ce jour retrouvé aucune figuration aussi précise : elle pourrait avoir été inspirée par le passage des psaumes de David (90, 13) : « Vous marcherez sur l'aspic et le basilic, vous foulerez aux pieds le lion et le dragon (4) ». Un des rares monuments où le cerf et le serpent soient rapprochés est celui de la mosaïque de l'abside de St-Clément de Rome (5) où un petit cerf flaire un serpent caché sous un buisson.

L'image de la colombe représentée de face, les ailes étendues, au-dessus du cerf, symbolise le St-Esprit (6). Quant aux quatre colombes figurées sur le

(1) H. LECLERCQ, dans F. CABROL et H. LECLERCQ, *op. cit.*, précise que l'olivier était surtout le symbole de la régénération par le baptême. Sur la valeur symbolique de cet arbre, *ibid.* col. 2691 à 2709.

(2) L. POINSSOT et R. LANTIER, *op. cit.*, p. 86 à 89. Entre autres représentations d'arbres à ombelles, voir la mosaïque de St Apollinaire in Classe, à Ravenne (vi^e siècle) où ils représentent le Paradis (P. MURATOFF, *op. cit.*, pl. XLIV). Sur une fresque du xi^e siècle de l'église St-Savin (Vienne), à côté du Christ se dresse un arbre dont le feuillage est formé de trois ombelles chargées de fruits, comparables à celles de notre mosaïque (L. BRÉHIER, *L'art chrétien*, p. 196, fig. 80).

(3) M. VAN BERCHEM et E. CLOUZOT, *op. cit.*, p. 151, fig. 191.

(4) Différents pavements illustrent ce passage : le Christ est représenté foulant aux pieds les quatre animaux maléfiques, à la cathédrale de Pise (G. CLAUSSE, *op. cit.*, II, p. 234-235) ; il marche sur un serpent et un lion, au baptistère des Orthodoxes (de Neon) à Ravenne ; il écrase le dragon à la chapelle archiépiscopale de Ravenne (A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, p. 237 à 239, pl. XXVII, fig. 1).

(5) F. CABROL et H. LECLERCQ, *op. cit.*, III, col. 1899, fig. 3030. Cette même mosaïque comporte aussi des cerfs se désaltérant dans les quatre fleuves.

(6) On retrouve, entre autres, une pareille disposition de l'oiseau, mais placé au-

panneau ouest, leur nombre les a fait parfois identifier — comme à Sainte-Rufine et Seconde (1) — aux évangélistes.

Les plus anciennes mosaïques d'Italie portant le cerf, symbole du catéchumène, sont du V^e siècle. En Afrique, les quelques représentations qu'il nous a été donné de noter sont toutes datables de l'époque byzantine (2) (Bir Ftouha et Oued Ramel) : par sa facture, la mosaïque de l'henchir Messaouda paraît bien devoir être, elle aussi, attribuée à cette époque.

G. L. FEUILLE.

dessus de la tête du Christ, sur une mosaïque du baptistère des Ariens à Ravenne (VAN BERCHEM et E. CLOUZOT, *op. cit.*, p. XXIX et fig. 220).

(1) *Ibid.*, p. XXVIII.

(2) P. GAUCKLER, *op. cit.*, p. 23 et note 1.

LE CERF ET LE SERPENT
NOTE SUR LE SYMBOLISME DE LA MOSAÏQUE DÉCOUVERTE
AU BAPTISTÈRE DE L'HENCHIR MESSAOUA

par Henri-Charles Puech

Le thème iconographique qu'illustre la mosaïque chrétienne découverte à l'henchir Messaouda (région d'Agareb, Tunisie) et publiée ci-dessus (pp. 9-15; fig. 2 et 3) par M. G. L. Feuille est, somme toute, trop particulier

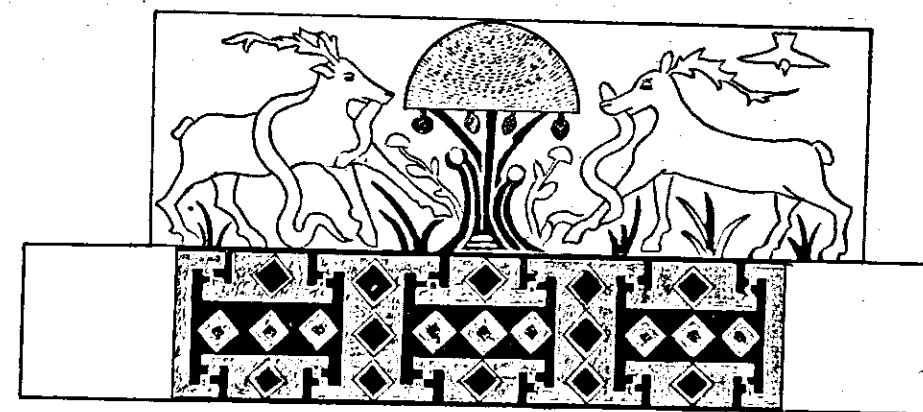


FIG. 1. — Mosaïque du baptistère de l'Henchir Messaouda

pour ne pas mériter que l'on y revienne. Il me semble aussi que, par une rare fortune, la signification en peut être plus précisément établie grâce à bon nombre de textes exégétiques et liturgiques dont l'étroite connexion et la convergence remarquable assurent à l'explication de son symbolisme un assez haut degré de vraisemblance. Cette étude permettra enfin de formuler quelques remarques sur une représentation négligée jusqu'ici par les commentateurs et passée sous

silence par M. Feuille, bien que le motif en soit apparemment analogue à celui de notre pièce : une peinture de la chapelle XVII de Baouit.

*
*
*

A l'henchir Messaouda, l'image du cerf apparaît sur le pavement d'un baptistère, dont la mosaïque forme le panneau central ; deux cerfs flanquent



FIG. 2. — Mosaïque du baptistère de Bir-Ftouha (Musée du Louvre)

un arbre, à la ramure et aux fruits fortement stylisés ; l'un et l'autre de ces cerfs sont aux prises avec un serpent (fig. 1). Chacun de ces traits est, pris en soi, significatif. Tous trois ne le sont pas cependant au même titre : tel est plus rare, tel autre plus général, et prêtant par là à une interprétation plus flottante (1).

Sans doute le cerf figure-t-il assez fréquemment, soit sur les parois ou le pavé des anciens baptistères, soit sur les côtés des piscines baptismales, ou

(1) Sur l'iconographie du cerf, MARTIGNY, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* (Paris, 1877), p. 158 ; H. LECLERCQ, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, II² (Paris, 1909), col. 3301-3307 ; L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ* (Paris, 1940), p. 241-257 (cerf), 258-260 (biche), 261-264 (daim).

fait-il quelquefois partie de telle scène de baptême. Les mosaïques des baptistères de Salone et de l'oued Ramel en présentent deux s'abreuvant, là à un canthare, ici à quatre sources (1), tandis que sur une autre, exhumée au baptistère de Bir-Ftouha, le couple est formé d'un cerf et d'une biche en train de se désaltérer à quatre cours d'eau issus d'un monticule que couronne un vase sans anses (fig. 2) (2). Sur deux des mosaïques du baptistère de S. Giovanni in fonte, à Naples, deux cerfs, encadrant l'image du Bon Pasteur, boivent à un ruisseau jailli d'un rocher (3). Même thème à Valence, et sur le pavement d'un baptistère (4). C'est, d'autre part, de la bouche de cerfs — sept, faits d'argent, au Latran, un à la basilique des Saints Gervais-et-Protais, un seul encore, et d'airain, à l'église de Saint-Julien construite par s. Venance, évêque de Viviers — que l'eau destinée à l'administration du baptême était vomie et projetée dans les cuves des fonts (5). Enfin, sur une fresque des catacombes de Pontien (VI^e/VII^e s.), un cerf est peint debout au bord du Jourdain, où Jésus est baptisé de la main de Jean (6). Ces exemples ne sont pas toutefois les seuls qui mettent en scène notre animal. S'il intervient, et s'abreuvant ici encore, en compagnie d'un congénère, à quatre cours d'eau, sur les mosaïques de Saint-Clément, de Saint-Jean-de-Latran, de l'ancienne basilique de Saint-Pierre, de Sainte-Marie-Majeure, du mausolée ravennate de Galla Placidia, ou des églises africaines d'Upenna et d'Iunca (7), si on le retrouve à Sens, mais mâchant une feuille verte arrachée d'un canthare érigé entre lui et son compagnon (8), semblables représentations pourraient ne pas avoir avec le rit baptismal une relation aussi immédiate que les précédentes, du fait qu'elles n'appartiennent point ou risquent de ne pas appartenir à la décoration de baptistères proprement dits. A plus forte raison en est-il de même des autres objets — bas-reliefs, sarcophage, pierre fine, carreaux, lampes, sceau de plomb, cassette d'argent, moule

(1) *DACL*, IV¹, col. 104-105, fig. 3532 (Salone) ; P. GAUCKLER, *Basiliques chrétiennes de Tunisie* (Paris, 1913), pl. XVIII (oued Ramel).

(2) P. GAUCKLER, *Catalogue du Musée Alaoui*, Supplément (Paris, 1897-1922), n° 203. La mosaïque est actuellement au Musée du Louvre.

(3) J. WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert* (Fribourg, 1916), III, pl. 36 et 37, 1.

(4) *DACL*, II², col. 3305.

(5) *DACL*, II², col. 3304-3305.

(6) *DACL*, II², col. 3301, fig. 2373.

(7) Pour les références, cf. l'article précédent de G. L. FEUILLE, p. 12, n. 2, 3, 4, 5, et p. 13, n. 3 et 4. Mosaïque du mausolée de Ravenne, dans *DACL*, VI¹, col. 269, fig. 4856.

(8) MARTIGNY, *Mosaïque chrétienne trouvée à Sens*, dans *Gazette archéologique*, III, 1877, p. 189-196 ; G. JULLIOT, *Mosaïque romaine découverte à Sens*, dans *Bulletin de la Société archéologique de Sens*, XII, 1886, p. 226-238.

(1) — où le cerf apparaît, soit seul, soit joint à un vase, soit flanqué d'une biche ou d'un autre mâle et se désaltérant, et qui, s'ils témoignent de la popularité du symbole, en Afrique, notamment, dont ils proviennent pour la plupart, ne sauraient en démontrer directement la signification baptismale nécessaire et constante.

Au reste, fût-elle établie dans tous les cas, cette signification ne laisserait pas de demeurer trop générale et demanderait à être spécifiée à propos de chacun des monuments ou de chacune des catégories en quoi ils peuvent être classés. De fait, si la critique est unanime à reconnaître dans les quatre cours d'eau qui ruissellent d'un roc ou d'une éminence l'image des quatre fleuves issus du Paradis — de ce Paradis que représente l'Église, dispensatrice de l'eau vive de la régénération — et dans la paire de cerfs qui s'y abreuvent l'emblème des catéchumènes qui étanchent dans les eaux sacramentelles leur soif de pardon et de salut, il peut y avoir dans le détail hésitation ou désaccord (2). Ou encore, là où, comme à Sens, le cerf n'est plus figuré buvant, mais broyant entre ses dents une feuille arrachée à un arbuste qui émerge d'un canthare, le symbolisme ne viserait-il pas, plutôt que l'immersion baptismale, la participation à l'eucharistie, l'absorption du sang du Seigneur contenu dans le calice, la manducation de la chair toujours renouvelée et toujours renovatrice du Christ ? L'interprétation, comme on l'a soutenu (3), ne serait-elle même pas de règle toutes les fois que le cerf ou tout autre animal se rencontre accompagné d'un vase ? Il est vrai que, dans le rite de l'initiation chrétienne, l'admission du néophyte à la communion suivait la réception du baptême et que, par là, symbolisme eucharistique et symbolisme proprement baptismal pouvaient s'équivaloir, s'impliquer ou s'appeler en quelque sorte l'un l'autre, ou même se surperposer, comme on le voit à Bir-Ftouha, où le vase sacré surmonte le monticule d'où sourdent les fleuves, et à Salone, où le verset du Psaume XLI (SICVT CERVVS

(1) *DACL*, I, col. 641, fig. 116, et II², col. 3305-3307, fig. 2379 ; CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 253-255, fig. XVIII et XIX, p. 259 ; FEUILLE, art. préc., p. 12, n. 9 et p. 13, n. 5 et 6.

(2) Pour J. QUASTEN (*Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufkirchen des Ostens und Westens*, dans *Pisciculi Franz Joseph Dölger dargeboten*, Münster-en-Westph., 1939, p. 220-251), les cerfs se désaltérant qui, sur les mosaïques du baptistère de S. Giovanni in fonte, accompagnent l'image du Bon Pasteur représenteraient bien les néophytes, mais considérés avant tout comme agrégés au troupeau dont le Christ est le gardien, qu'il fait siens en les marquant de son sceau (la sphragis baptismale) et qu'en illustration du Psaume XXII, enseigné aux « compétents » au cours du catéchuménat et chanté avant la réception du baptême, il conduit aux « eaux de rafraîchissement » (*in loco viridi... super aquam refectionis*), à l'onction et à la communion.

(3) Cf. FEUILLE, art. préc., p. 13, n. 9.

DESIDERAT AD FONTES AQVARVM ITA DESIDERAT ANIMA MEA AD TE DEVS), qui, nous le verrons, était chanté par les catéchumènes immédiatement avant leur descente aux fonts, est inscrit au-dessus des deux cerfs qui s'abreuvent au canthare. La signification de telles pièces n'en demeure pas moins ambiguë, d'autant que d'autres paraissent avoir avec la communion un rapport exclusif. Ainsi, le moule eucharistique de Djebeniana : la destination de l'objet, l'inscription qui entoure l'arbre en ombelle et le cerf qu'il porte en son centre (« Je suis le pain vivant descendu du ciel ») ne laissent ici place à aucun doute. Encore devient-il, en pareils cas, difficile de faire de la bête l'image du néophyte : MM. Poinssot et Lantier y voient le Christ lui-même, la nourriture céleste de l'initié (1).

Constater qu'à l'enchir Messaouda, le cerf fait partie de l'ornementation d'un baptistère et figure, bien en évidence, au bord même de la cuve baptismale, ne suffit donc pas à nous éclairer sur le sens précis de la composition. Il oriente la recherche, mais dans une direction encore incertaine : s'agit-il du baptême, à proprement parler, ou de l'eucharistie, postérieure à l'immersion, ou, tout ensemble, de l'un et de l'autre de ces sacrements ? La question se pose d'autant plus que la mosaïque n'offre aucune représentation de cours d'eau et que, si deux cerfs y sont affrontés, ils n'y sont en train ni de boire ni de brouter et y encadrent, non pas le Bon Pasteur, un monticule ou un calice, mais un arbre. Ce détail, à son tour, nous permettra-t-il de serrer le problème de plus près ? Quoique rare, il n'est pas absolument singulier. Déjà, sur la mosaïque de Sens, un arbuste sort du canthare qui sépare les deux cerfs, et ceux-ci se profilent sur un fond de feuillage ; sur celle de Eir-Ftouha, deux ramures flanquent le vase eucharistique, et deux arbres, qui par leur cime arrondie rappellent le nôtre, se dressent par delà la silhouette de la biche et en arrière du cerf. Il y a plus proche encore : sur plusieurs monuments que M. Feuille n'a pas manqué de signaler (2), et qui doivent, en effet, retenir l'attention puisqu'ils sont eux aussi de provenance africaine, un arbre ou un arbuste accompagne le cerf (par exemple, sur le moule de Djebeniana) ou même — sur les carreaux de revêtement découverts à Thysdrus — est, de part et d'autre, encadré de deux cervidés. On peut y joindre les exemples recueillis par R. Bauerreiss (3), en particulier

(1) L. POINSSOT et R. LANTIER, *Trois objets chrétiens au Musée du Bardo*, dans *Revue Archéologique*, 1928, I, p. 75, fig. 4 et p. 81-83.

(2) Art. préc., p. 13, n. 6 et 10.

(3) R. BAUERREISS, *Arbor Vitae. « Lebensbaum » und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes (Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie, III)*, Munich, 1938, p. 36-37.

les cuves baptismales romanes de Dalby et de Lund, en Suède, et de Sylt, dans le Slesvig, où l'image du cerf est accolée à celle de l'Arbre de Vie. Autant de pièces à confronter avec la nôtre, mais comment les interpréter ? L'arbre y est-il un olivier, symbole de la régénération procurée par l'onction baptismale, ou le palmier, emblème connu de la renaissance et de l'éternité ? Peu importe, après tout, puisque la stylisation en est trop poussée pour prêter à quelque identification que ce soit. Doit-on y voir le Corps du Seigneur offert à la manducation des fidèles, le « pain céleste », comme le marque expressément le moule de Djebeniana, si c'est plus spécialement à lui, assimilé au Christ, et non au cerf, que se rapporte l'inscription ? La même signification eucharistique s'attacherait-elle aussi bien à lui, lorsqu'il est isolé, qu'à l'arbuste qui émerge du canthare de Sens ? Figure-t-il le Christ, ou le Paradis, ou, pour le définir plus directement, l'Arbre de Vie, image complexe qui se référerait tout ensemble à la situation paradisiaque où le baptême rétablit le chrétien régénéré, aux fruits vivants et rénovateurs de la communion à la chair du Sauveur, au bois de la Croix rédemptrice, synonyme de l'œuvre du Christ et du Christ lui-même ?

Plusieurs raisons militent en faveur de cette dernière exégèse. L'Arbre de Vie se retrouve ailleurs conjointement avec la Fontaine de Vie ou les quatre fleuves du Paradis (1), ce qui le reliait au symbolisme baptismal du thème précédemment signalé. A Saint-Clément, au pied d'une Croix aux bras ornés de colombes, surgit une épaisse touffe de feuillage, qui surplombe elle-même les quatre sources où s'abreuvent les cerfs. En d'autres cas, il n'y a représentation que de la Croix : sur une pierre fine de la collection R. de Rochebrune (2), une hampe monogrammatique surmontée de deux colombes tenant une couronne dans leur bec domine un monticule de chaque côté duquel deux cerfs s'inclinent vers les quatre ruisseaux qui en découlent ; la mosaïque absidale de la basilique du Latran érige au-dessus des fleuves et des cerfs une Croix survolée d'une colombe. Plus lointainement, sur un sarcophage du Musée de Valence, un cerf et un agneau contemplant, les yeux tournés vers le haut, une Croix qu'ils flanquent à gauche et à droite et dont les deux bras portent deux colombes (3). Parfois, enfin, le chrisme prend, au sommet de l'éminence, la place de l'arbre ou de la Croix, son substitut (4). Chrisme, Croix, Arbre de Vie, avec

(1) BAUERREISS, *op. cit.*, p. 24-31.

(2) CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 254, fig. XIX.

(3) DACL, VI, col. 505, fig. 4189 ; Fr. SUEHLING, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum (Römische Quartalschrift, Supplementheft 24)*, Fribourg-en-Brig., 1930, p. 201 et pl. 32,2.

(4) Par ex., sur la cassette d'argent d'Ain-Zirara (DACL, I, col. 712, fig. 148).



FIG. 3. — Tablette de marbre de la collection Dufourny (Ecole des Beaux-Arts de Paris).

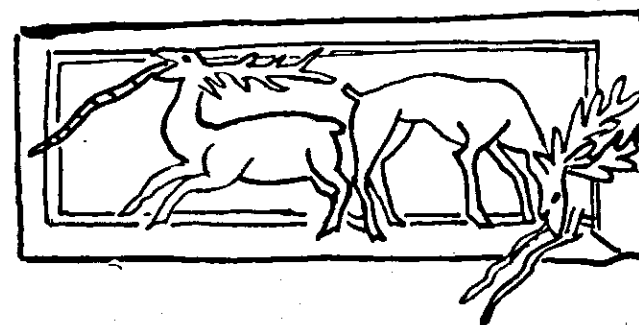


FIG. 4. — Miniature du *Bestiaire* de Guillaume le Normand (Bibl. Nat. n° 632).



122. VENICE, MARCIANA. Cod. gr. 479. Fol. 27^v: Deer and Snake

FIG. 5. — Miniature illustrant le manuscrit grec 479 (Oppien) de la Bibliothèque Saint-Marc.

les cuves baptismales romanes de Dalby et de Lund, en Suède, et de Sylt, dans le Slesvig, où l'image du cerf est accolée à celle de l'Arbre de Vie. Autant de pièces à confronter avec la nôtre, mais comment les interpréter ? L'arbre y est-il un olivier, symbole de la régénération procurée par l'onction baptismale, ou le palmier, emblème connu de la renaissance et de l'éternité ? Peu importe, après tout, puisque la stylisation en est trop poussée pour prêter à quelque identification que ce soit. Doit-on y voir le Corps du Seigneur offert à la manducation des fidèles, le « pain céleste », comme le marque expressément le moule de Djebeniana, si c'est plus spécialement à lui, assimilé au Christ, et non au cerf, que se rapporte l'inscription ? La même signification eucharistique s'attacherait-elle aussi bien à lui, lorsqu'il est isolé, qu'à l'arbuste qui émerge du canthare de Sens ? Figure-t-il le Christ, ou le Paradis, ou, pour le définir plus directement, l'Arbre de Vie, image complexe qui se référerait tout ensemble à la situation paradisiaque où le baptême rétablit le chrétien régénéré, aux fruits vivants et rénovateurs de la communion à la chair du Sauveur, au bois de la Croix rédemptrice, synonyme de l'œuvre du Christ et du Christ lui-même ?

Plusieurs raisons militent en faveur de cette dernière exégèse. L'Arbre de Vie se retrouve ailleurs conjointement avec la Fontaine de Vie ou les quatre fleuves du Paradis (1), ce qui le reliait au symbolisme baptismal du thème précédemment signalé. A Saint-Clément, au pied d'une Croix aux bras ornés de colombes, surgit une épaisse touffe de feuillage, qui surplombe elle-même les quatre sources où s'abreuvent les cerfs. En d'autres cas, il n'y a représentation que de la Croix : sur une pierre fine de la collection R. de Rochebrune (2), une hampe monogrammatique surmontée de deux colombes tenant une couronne dans leur bec domine un monticule de chaque côté duquel deux cerfs s'inclinent vers les quatre ruisseaux qui en découlent ; la mosaïque absidale de la basilique du Latran érige au-dessus des fleuves et des cerfs une Croix survolée d'une colombe. Plus lointainement, sur un sarcophage du Musée de Valence, un cerf et un agneau contemplant, les yeux tournés vers le haut, une Croix qu'ils flanquent à gauche et à droite et dont les deux bras portent deux colombes (3). Parfois, enfin, le chrisme prend, au sommet de l'éminence, la place de l'arbre ou de la Croix, son substitut (4). Chrisme, Croix, Arbre de Vie, avec

(1) BAUERREISS, *op. cit.*, p. 24-31.

(2) CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 254, fig. XIX.

(3) *DACL*, V¹, col. 505, fig. 4189 ; FR. SUEHLING, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum (Römische Quartalschrift, Supplementheft 24)*, Fribourg-en-Brig., 1930, p. 201 et pl. 32.2.

(4) Par ex., sur la cassette d'argent d'Ain-Zirara (*DACL*, I, col. 712, fig. 148).



FIG. 3. — Tablette de marbre de la collection Dufourny (Ecole des Beaux-Arts de Paris).

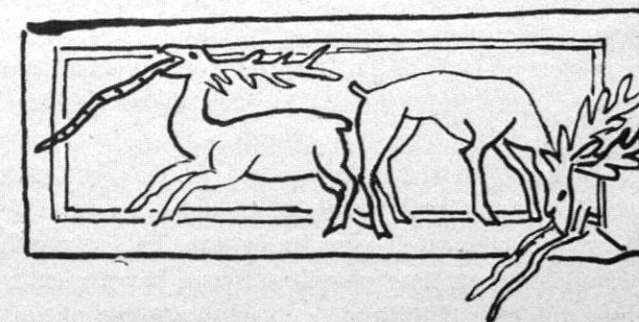


FIG. 4. — Miniature du *Bestiaire* de Guillaume le Normand (Bibl. Nat. n° 632).



122. VENICE, MARCIANA. Cod. gr. 479. Fol. 27^v: Deer and Snake

FIG. 5. — Miniature illustrant le manuscrit grec 479 (OPPIEN) de la Bibliothèque Saint-Marc.

ou sans la colombe, qui apparaît aussi en un coin de notre mosaïque, semblent ainsi les symboles équivalents d'une même réalité : le Christ, principe de la régénération opérée par les sacrements dans l'être des catéchumènes ou des fidèles qui, tels les cerfs, étanchent leur soif aux eaux du baptême et se rassasient du pain eucharistique, l'allusion pouvant tantôt porter sur les deux rites conjoints tantôt mettre l'accent sur l'un de préférence à l'autre. Peut-être objectera-t-on que l'arbre est également susceptible de signifier l'Église (1), bien qu'une telle allégorie paraisse rare et ne serait point, après tout, incompatible avec l'interprétation proposée, l'Église étant, à son tour, figure terrestre du Paradis et la dispensatrice de la nourriture et du breuvage sacramentels. Sans doute aussi y aurait-il lieu de reconnaître un sujet distinct dans les scènes offertes, à une date d'ailleurs plus tardive, par les cuves baptismales romanes : il s'agirait — il s'agit même visiblement en certains cas (2) — d'une « chasse religieuse », de la poursuite, qui se déroule ou aboutit au pied de l'Arbre de Vie, de l'âme humaine à la recherche du Salut. A tout prendre, néanmoins, les comparaisons iconographiques à quoi vient de prêter le second des traits caractéristiques de la mosaïque de l'henchir Messaouda restent trop disparates et trop approximatives pour être décisives, et les résultats où elles nous ont conduits demeurent encore indécis ou imparfaits. Plus que la connexion du cerf à l'arbre, celle qui lie l'animal au serpent va nous permettre de restreindre le champ de l'hypothèse et de pousser l'analyse plus avant.

Nous avons, en effet, affaire ici à un détail fort peu fréquent en iconographie : chacun des deux cerfs lutte avec un reptile qui l'enlace, ici au corps, là au pied, mais qu'il tient happé un peu au-dessous de la tête. Le seul exemple de scène analogue que je connaisse dans l'art païen est fourni par un bas-relief qui orne une des faces d'une tablette elliptique de marbre provenant de la collection Dufourny et conservée à l'École des Beaux-Arts de Paris (fig. 3) (3). En revanche, l'illustration des anciens Bestiaires est moins pauvre, et de plus d'intérêt pour notre propos. Sur une miniature du *Physiologus* grec de Smyrne (XI^e s.) (4),

(1) SUEHLING, *op. cit.*, p. 101. Mais le seul texte invoqué est un fragment de Clément d'Alexandrie sur *Matth.* XIII, 31-32 (t. III, p. 226, 3-7 Staehlin).

(2) BAUERREISS, *op. cit.*, p. 37 (cuve baptismale romane de Düppel, dans le Slesvig). L'interprétation visée ici est celle de cet auteur. Une scène de chasse (de signification analogue) est signalée, d'après P. MURATOFF, par FEUILLE (art. préc., p. 13, n. 10) sur une mosaïque du XII^e siècle du Palais Royal de Palerme.

(3) MAURICE ALBERT, *Boucliers décoratifs du Musée de Naples*, dans *Revue Archéologique*, Nouvelle Série, XLII (1881, II), p. 93 (fig.) et p. 286 (sous le n° 8).

(4) J. STRZYGOWSKI, *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus* (*Byzantinisches Archiv*, 2), Leipzig, 1899, p. 37 (la miniature, qui figure sous le texte de la p. 104 recto du manuscrit, est décrite, mais non reproduite à la suite de l'ouvrage).

le cerf est représenté prêt à avaler le serpent ; sur une autre, dont Strzygowski donne également la description d'après le *Physiologus* de Ponce de Léon, édité par Plantin en 1588 (1), il le serre entre ses dents, debout en deçà du flot bouillonnant d'une source. Le *Bestiaire* de Guillaume le Normand (XIII^e s.) (2) offre deux cerfs, l'un se désaltérant aux deux filets d'eau d'une fontaine, l'autre en train d'absorber son adversaire (fig. 4). Ailleurs (3), la bête force le reptile hors de son repaire. Lui annexerait-on une illustration (fig. 5) des *Cynégétiques* d'Oppien reproduite sur un manuscrit du XI^e siècle de la Marcienne de Venise (4), un disque en corne de cerf grossièrement sculpté (XI^e s.) découvert en 1863 dans un souterrain-refuge de Curzon (Vendée) et figurant un daim qui achève de dévorer un serpent (5), un sceau du chapitre de Saint-Chéron de Chartres (entre 1220 et 1230), déjà rapproché par Cartier de la miniature du *Bestiaire* de Guillaume le Normand et qui porte un serpent rampant en direction d'une fontaine, tandis qu'au contre-sceau, un jeune cerf se dresse, tête haute, au milieu d'un bois (6), le dossier demeure maigre et — réserve faite d'un prototype antique dont s'inspireraient *Physiologus* et *Bestiaires* — se compose de pièces de date tardive, fort postérieures à notre mosaïque, et dont on n'aperçoit guère, du moins dès l'abord, la relation à celle-ci et, plus généralement, à un symbolisme liturgique quelconque.

A la rigueur même, il pourrait être réduit à quatre monuments : la mosaïque absidale de Saint-Clément (sur laquelle — épisode infime, noyé dans l'ensemble de la composition — un cerf minuscule flaire un serpent caché sous un buisson) (7) ; une cuve baptismale d'époque romane provenant d'Alpirsbach et signalée à Freudensstadt (Wurtemberg) par Bauerreiss (surmonté de l'inscription EVOMIT INFUSUM HOMO CERVUS AB ANQUE VENENUM, un cerf, après avoir dévoré un serpent et s'être aussitôt purgé au moyen des feuilles salutaires de l'Arbre de Vie, vomit le poison absorbé) (8) ; une fresque de la paroi sud de

(1) STRZYGOWSKI, *op. cit.*, p. 66 (miniature appartenant à la p. 17 du manuscrit).

(2) CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 243, fig. II.

(3) CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 243, fig. III.

(4) K. WEITZMANN, *Illustrations in Roll and Codex* (Princeton, 1947), fig. 122 : Venise, Marc., *Cod. gr.* 479, fol. 27^r.

(5) F. BAUDRY, *Notice sur des tessères du XI^e siècle trouvées à Curzon, Vendée* (1864), p. 1, pl. 4 ; CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 261, fig. I.

(6) E. CARTIER, *Explication d'un sceau du chapitre de Saint-Chéron de Chartres*, dans *Revue Archéologique*, 1849, p. 373-382. La miniature du *Bestiaire* de Guillaume le Normand (Bibl. Nat., n° 632) est reproduite sur la pl. 122.

(7) WILPERT, *Mosaiken*, II, pl. 117sq ; DACL, III^e, col. 1897, fig. 3030 ; SUEHLING *op. cit.*, pl. 38.

(8) BAUERREISS, *op. cit.*, p. 63.

la chapelle de Baouït (à l'angle gauche de la peinture, un cerf est pris dans les replis d'un reptile qu'il mord dans le voisinage de la tête) (fig. 6) (1) ; une mosaïque de pavement récemment dégagée au Palais Impérial de Constantinople (à droite d'un cyprès et survolé par un oiseau, un cerf, le cou ployé, cherche à saisir près de la tête un serpent qui l'enlace d'un triple nœud) (fig. 7) (2). Encore les deux premiers de ces monuments présentent-ils des scènes apparemment différentes de la nôtre, et qui n'en peuvent être rapprochées — on verra pourquoi — que secondairement. Quant aux deux autres, s'ils figurent très exactement le corps à corps des deux animaux, le sujet risque de n'y avoir pas la même signification qu'à l'henchir Messaouda (3). De toute façon, le troisième des détails que nous ayons relevés sur notre document se révèle, sinon singulier, du moins extrêmement rare et, par là, bien plus particulier et significatif que les précédents. C'est lui qui a chance de nous fournir la clef de la composition ou, en tout cas, la donnée initiale qui, une fois éclaircie, guidera en un sens défini l'interprétation de l'ensemble.

Si peu nombreuses que soient les représentations qu'elles aient inspirées, l'inimitié instinctive et réciproque du cerf et du serpent, la guerre implacable qu'ils ne cessent de mener l'un contre l'autre forment, au contraire, dans la littérature ancienne une sorte de lieu commun (4). Le duel des deux bêtes

(1) J. CLÉDAT, *Le monastère et la nécropole de Baouït* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, XII), Le Caire, 1904, pl. XLVIII, 1, XLIX, 1 (détail), XLVII (reproduction en couleur) ; p. 78-79 (description).

(2) *The Great Palace of the Byzantine Emperors. Being a First Report on the Excavations carried out in Istanbul on behalf of the Walker Trust (the University of St. Andrews) 1935-1938*, London, 1947, pl. 32, et cf. p. 76.

(3) Je reviens en appendice sur la peinture de Baouït. La mosaïque de Constantinople ne paraît pas avoir de signification religieuse ou symbolique. Cf. cependant, sur une autre pièce du pavement, qui lui est symétrique (pl. 36 et p. 79), un aigle lui aussi enlacé par un serpent qu'il serre dans son bec au-dessous de la tête.

(4) Sur les propriétés attribuées au cerf dans l'Antiquité et leur symbolisme, voir, en général, Samuel BOCHART, *Hierozoicon* (rec. E. Fr. C. Rosenmüller), t. II, Leipzig, 1794, lib. III, cap. XVII (p. 233-257) et XVIII (257-264) ; Ch. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*, IV (Paris, 1901), § 60, p. 319-322 : *Les cerfs mangeurs de serpents* ; ORTH, dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedia*, VIII (Stuttgart, 1913), col. 1943-1944 (très incomplet) ; CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 241-257. Malgré son titre, la note d'Alfred BOISSIER, *Les cerfs mangeurs de serpents* (*Revue Archéologique*, Quatrième Série, t. IX, janv-juin 1907, p. 224-225) n'a pas de rapport avec notre sujet. Les références données dans tous ces travaux restent, d'ailleurs, insuffisantes et, aisées à grossir, demandent souvent à être contrôlées. L'hostilité du cerf au serpent est affirmée

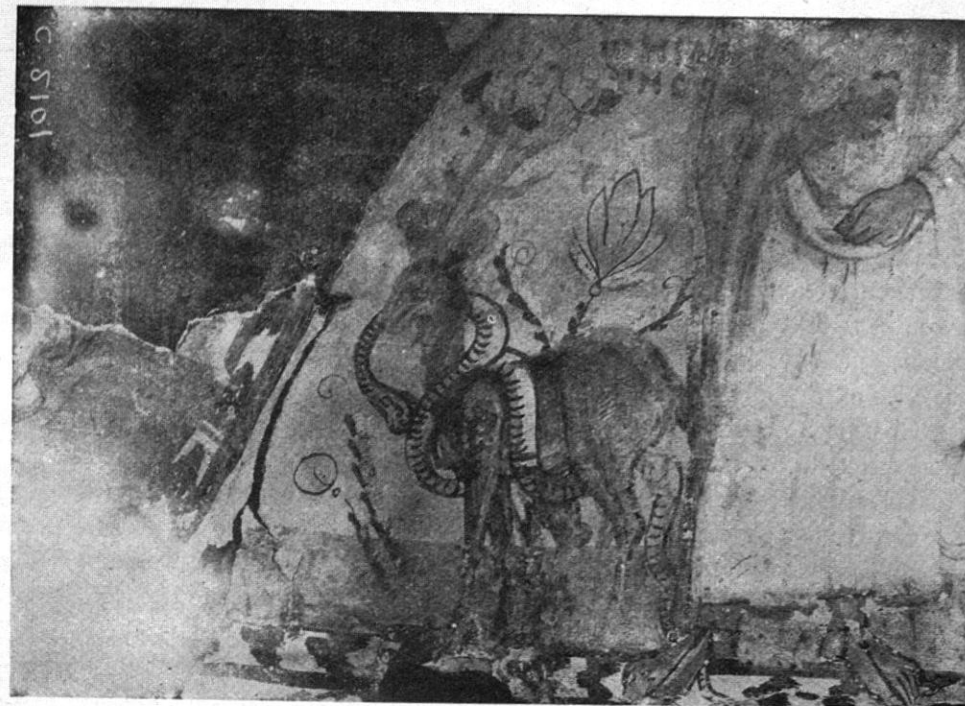


FIG. 6. — Baouït : Fresque de la chapelle XVII.

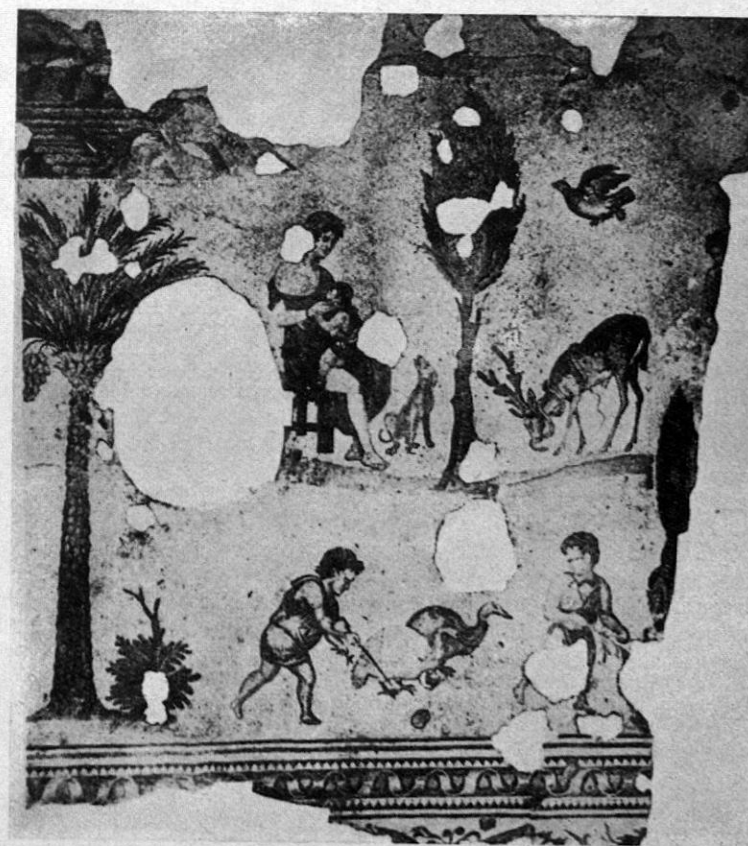


FIG. 7. — Constantinople :
Mosaïque de pavement du Palais Impérial.

est même, chez Oppien (1), l'objet d'une description dramatique qui pourrait servir de commentaire pittoresque à notre mosaïque et à quelques autres de nos pièces iconographiques. Il n'a pas manqué non plus de donner naissance à maintes spéculations que rapportent et résument, entre autres, les différentes versions du *Physiologus*. La notice que ces compilations consacrent au cerf nous retiendra à plusieurs égards, lors surtout qu'elle nous est parvenue sous forme fortement christianisée. Notons, pour l'instant, qu'elle accompagne dans le manuscrit de Smyrne et, avec plus ou moins de variantes, dans les Bestiaires historiés les miniatures précédemment signalées et qu'un tel fait nous autorise à interpréter nos monuments figurés à la lumière des données d'« histoire naturelle » et des considérations d'exégèse allégorique ou moralisante dont, à la suite d'autres textes littéraires que nous serons de même en droit d'utiliser, elle se fait l'écho. Voici, en outre, ce que nous y apprenons des mœurs de l'animal. Le cerf est fort sujet à la soif (*dipsaléos*). Cette altération lui vient de ce qu'il mange les serpents. Le reptile, qui lui est antipathique, fuit-il pour se cacher dans quelque trou, il s'approche, emplit sa gorge et son estomac d'eau de source, vomit celle-ci dans le trou, forçant ainsi son ennemi à sortir de son repaire inondé ; il le foule alors aux pieds et le tue (2). L'opération, selon d'autres versions (3), se déroulerait de façon un peu différente et viserait à plus qu'à la simple satisfaction d'un sentiment connaturel d'hostilité. La bête flaire les creux où le serpent est susceptible de se terrer ; dès qu'elle a décelé la présence de l'adversaire (et elle est capable de le dépister où qu'il soit), elle applique son naseau à l'orifice de la cachette, aspire fortement, hume en quelque sorte le reptile que, d'un seul coup, elle extrait de la terre et attire jusqu'au fond de sa gorge où elle l'avale. D'où l'une des prétendues étymologies de son nom *elaphos*, qui lui est donné parce qu'elle tire les serpents (*hélēin tous ophēis*) hors de leurs tanières (4). Aussitôt repue, il lui faut cependant s'abreuver

en termes généraux, par ex., par PLINÉ L'ANCIEN, *Nat. Hist.* XXVIII, 9 (42), 149, t. IV, p. 183, 18-19 L. Iahn (*Exilio his (sc. serpentibus) esse cervos nemo ignorat*), ou par ORIGÈNE, in *Jerem. hom.* XVIII, 9, p. 163, 1 Klostermann, in *Cant. Cant. hom.* II, 11, p. 56, 28 Baehrens (*Cervus vero inimicus serpentum atque bellator est*) et in *Matth.* XI, 18, p. 66, 10 Klostermann.

(1) *Cyneget.* II, v. 233-252 Boudreaux. Trad. fr. d'E.-J. BOURQUIN (Coulommiers, 1877), p. 172-173.

(2) Texte du ch. 30, dans Fr. LAUCHERT, *Geschichte des Physiologus* (Strasbourg, 1889), p. 260.

(3) Ps.-ÉPIPHANE, *Physiologus*, c. 5 (P.G. XLIII, 521C/D) ; *Physiologus* grec, c. 32 (deuxième version), éd. PITRA dans *Spicilegium Solesmense*, III, p. 359 ; *Physiologus* grec du *Cod. Paris. suppl. gr.* 223 édité par A. DELATTE, *Anecdota Atheniensia*, I (Liège-Paris, 1927), c. 24, p. 569.

(4) Sur cette étymologie et d'autres interprétations de ce genre, *Etymologicum Magnum*,

sans tarder aux eaux d'une source, car le venin absorbé l'altère, et elle risquerait de mourir si elle ne parvenait pas à boire sur l'heure ou, d'après d'autres, dans les trois heures qui suivent. Y parvient-elle, elle rajeunit : ses anciennes ramures tombent, et la voilà transformée et renouvelée pour un nouveau cycle de cinquante années (1).

De tous ces traits, bon nombre se retrouvent, à l'état d'opinions reçues et répétées à satiété, chez les philosophes, les historiens, les poètes païens, qui ne sont pas toutefois sans en passer certains sous silence ni sans offrir çà et là quelque détail distinct. On s'accorde à reconnaître au cerf le merveilleux pouvoir d'arracher les serpents à leurs trous grâce à son haleine, dont l'action attractive est comparée par quelques-uns à celle d'un charme magique (2), car, partout ici, c'est à l'aide du souffle de ses naseaux que l'animal contraint son ennemi à sortir de terre (3). Tout au plus ajoute-t-on parfois qu'il peut mettre en œuvre un autre procédé : il frotte ses bois contre une pierre ; l'odeur, insupportable pour lui, que dégage la corne échauffée chasse le reptile, le forçant à se découvrir (4). Nulle mention, en revanche, de l'inondation de la tanière,

326, 1-5 Gaisford. Cf. PLUTARQUE, *De sollert. animal.* 24D, t. VI, p. 57, 6-8 Bernadakis, et EUSTATHE DE THESSALONIQUE, in *Iliad.* Δ, § LXX, t. III, p. 1019 Politus.

(1) Ps.-ÉPIPHANE et *Physiologus* de Pitra, loc. cit. (où le délai est de trois heures) ; *Physiologus* de Delatte, loc. cit. (délai d'une heure). Pareil rajeunissement est également rapporté par les Bestiaires médiévaux ou certains textes qu'ils inspirent (LAUCHERT, op. cit., p. 153 et 177). La durée, dans une version grecque versifiée du *Physiologus* (LAUCHERT, p. 101), en est fixée à cinq cents ans. Cette capacité de rénovation et de renaissance est également attribuée à l'aigle, lui aussi ennemi traditionnel du serpent (LAUCHERT, p. 74 ; E. STEMPLINGER, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, col. 92-93). En ce sens, l'aigle, de même que le cerf, ainsi que nous le verrons, peut symboliser le catéchumène (ajouter, à cet égard, aux textes mentionnés par Lauchert et Stemplinger, un passage d'une exhortation adressée aux néophytes à l'occasion de la solennité de Pâques par MAXIME DE TURIN, *Hom.* LIX, P.L. LVII, 365C/368B).

(2) ÉLIEN, *De nat. anim.* II, 9, p. 37, 11 Hercher (*hōs iungi*) ; PHILÈS, *Versus de anim. propriet.* 59 (56), v. 1244, p. 30 Lehrs (*dikēn iungos*).

(3) XÉNOPHON, dans les *Geoponica*, XIX, 5, 3, p. 505, 15-16 Beckh ; LUCRÈCE, *De rer. nat.*, VI, v. 765-766 ; JOSÈPHE, *Ant. jud.*, II, 10, 2, § 246, t. I, p. 135,3 Niese ; PLINÉ L'ANCIEN, *Nat. Hist.*, VIII, 32 (50), 118, t. II, p. 64, 21-22 Iahn, et XXVIII, 9 (42), 149, t. IV, p. 183, 18-22 ; MARTIAL, *Epigr.* XII, 29, v. 5 ; OPIEN, *Cyneget.*, II, v. 233-254 ; ÉLIEN, *De nat. anim.*, II, 9, p. 37, 1-13 Hercher ; SOLIN, *Collectanea rer. mirabil.*, XIX, 15, p. 106, 22-p. 107,1 Mommsen ; PHILÈS, *Versus de anim. propriet.*, 59 (56), v. 1230-1244, p. 30 Lehrs ; *Etymologicum Magnum*, 326, 2-3 Gaisford. PLUTARQUE (*De sollert. anim.* 24D, t. VI, p. 57, 6-8 Bernadakis) ne précise point par quel procédé les cerfs « attirent facilement » à eux les serpents.

(4) ÉLIEN, *De nat. anim.*, II, 9, p. 37, 13-16 Hercher ; *Etymologicum Magnum*, 326, 6-9 Gaisford. D'où les propriétés apotropaïques et prophylactiques attribuées à la corne de cerf frottée, brûlée ou réduite en poudre (ARISTOTE, *De anim. hist.*, IX, 5, p. 611 Bekker ; PLINÉ L'ANCIEN, *Nat. Hist.*, VIII, 32 (50), 118, t. II, p. 64, 21-25 Iahn, et

Généralement aussi, la proie débusquée est donnée comme gobée d'un seul trait (1); quelquefois, comme engageant un duel où elle est mise en pièces avant d'être dévorée (2). Contrairement à l'assertion du *Physiologus*, l'absorption de la bête venimeuse est tenue pour inoffensive (3), à moins qu'elle ne soit considérée comme constituant pour le cerf un moyen de purification physique, une purgation (4). Il est même spécifié — rarement, il est vrai, et fort tardivement (5) — qu'une fois leurs adversaires déglutis, les cerfs s'abstiennent de boire, car ils pressentent que satisfaire leur soif, quelque ardente qu'elle soit, leur serait mortel. D'autres traditions, en tout cas, si elles admettaient que notre animal se purgeait à l'aide de petits reptiles ou de certaines plantes (6), croyaient également savoir qu'il demandait à la chair des écrevisses un remède contre les piqures de la tarentule (7) et au panais sauvage un antidote contre les morsures des serpents (8). Quant à son rajeunissement, je ne le trouve rappelé que par un scoliaste de Lucain dont, en la circonstance, on ne saurait assurer s'il était païen ou chrétien (9).

De leur côté, les auteurs chrétiens ne se font pas faute de reprendre à leur compte et de répandre jusqu'au Moyen Âge semblables théories, soit qu'ils les reçoivent du *Physiologus*, dont certains s'autorisent expressément (10), soit qu'ils plagient tel ou tel de leurs prédécesseurs païens (11), soit qu'ils se copient

XXVIII, 9 (42), 149, t. IV, p. 183, 18-22; SOLIN, *Collect. rer. mirab.*, XIX, 13, p. 106, 13-17 Mommsen; HUET, note à Origène, in *Matth.* XI, 18, P.G. XIII, 967, n. 71; ORTH, dans P.W. VIII, 1943, 17-43). Le sang, la moëlle, la peau du cerf, d'autres parties ou organes de son corps passent de même pour être doués de vertus médicales et servent en particulier à guérir des morsures des serpents (LUCAIN, *De bello civ.*, VI, 673; PLINIE L'ANCIEN, *Nat. Hist.*, XXVIII, 9 (42), 150-151, t. IV, p. 183, 24-33; HUET, not. cit.; ORTH, dans P.W. VIII, 1943, 10-13 et 44-47).

(1) JOSÈPHE, *Ant. iud.*, l. c. (*katapiontai*); SOLIN, *Collect.*, XIX, 15, p. 106, 22 (*hauriunt*).

(2) OPIEN, loc. cit.

(3) Cf. THÉOPHRASTE, *De causis plant.*, IV, 9, 2, p. 147 Wimmer.

(4) *Etymologicum Magnum*, 326, 5-6.

(5) BOCHART (*Hierozoicon*, p. 245) rapporte cette opinion d'après Syméon Seth et un poète arabe.

(6) ORTH, dans P.W. VIII, 1944, 38-44.

(7) ARISTOTE, *De anim. hist.*, IX, 5, 611b, 20-22 Bekker.

(8) DIOSCORIDE, *De mater. med.*, III, 73 (80), p. 417 Sprengel.

(9) *Commenta Bernensia*, p. 213, 28-29 Usener. Sur les hypothèses auxquelles ont donné lieu l'identité et l'époque de l'auteur (ou des auteurs) des scolies de Berne, cf. V. USSANI, dans *Studi italiani di filologia classica*, XI, 1903, p. 39-51.

(10) ORIGÈNE, in *Jerem. hom.* XVIII, 9, p. 163, 2-3 Klostermann (sur les sources d'Origène en matière d'histoire naturelle, cf. A. v. HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, T. Unt. XLII, 4, Leipzig, 1919, p. 100); BASILE, *Hom. in Ps.* XXVIII, c. 6, P. G. XXIX, 300A.

(11) Par ex., DRACONTIUS, *Satisfactio*, v. 67 (p. 118 Vollmer) pour Lucain, et

l'un l'autre (1). L'état même dans lequel le *Physiologus* nous est parvenu, et qui résulte d'une christianisation du texte primitif, prouve à sa façon le succès que l'écrit remportait auprès de ce nouveau public. Mais il a été adapté en même temps qu'adopté. Et, de fait, de tant de comportements extraordinaires du cerf, tel a été ici retenu ou étoffé de préférence à tel autre, selon qu'il prêtait plus ou moins aisément à une transposition symbolique. La doctrine générale est la même, condensée en les mêmes expressions stéréotypées : le cerf est l'ennemi naturel du serpent ; une vertu innée le porte à faire à tous reptiles une guerre permanente et à les détruire (2) ; l'extrême soif qui le caractérise (3) est provoquée par l'ingestion de son adversaire (4). Tantôt, brûlé par cette soif tenace, la langue pendante offerte à la fraîcheur de l'air, il s'en vient aux sources, se gorge d'eau, expulse le serpent des cavités des rocs où il se cache, le piétine et l'achève (5) ; tantôt, dans la version la plus ordinaire, c'est à l'aide du souffle de ses narines ou de sa bouche qu'il attire à lui le reptile afin de le dévorer (6) : d'où l'altération qui le pousse à rechercher aussitôt des eaux fraîches (7). En revanche, les textes chrétiens ne mentionnent pas le frottement préalable des bois sur la pierre, ou ils n'y font qu'une allusion indirecte lors-

ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymol.*, XII, 1, 18 (P.L. LXXXII, 427 A) pour Plinie l'Ancien ou Solin.

(1) Par ex., RABAN MAUR, *De universo*, VII (P.L. CXI, 204C/205B), qui reproduit successivement Isidore de Séville, Cassiodore et Grégoire le Grand.

(2) ORIGÈNE, in *Jerem. hom.* XVIII, 9, p. 163, 1-2 Klostermann, in *Cant. Cant. hom.* II, 11, p. 56, 20 et 28 Baehrens, in *Matth.* XI, 18, p. 66, 10 Klostermann (dans ce dernier texte, comme dans in *Cant. Cant.* III, p. 206, 24-28, le cerf est en outre rangé, d'après *Deut.* XIV, 4-5, parmi les animaux « purs »); Ps.-EUSÈBE, *Comm. in Ps.*, P.G. XXIII, 368D; BASILE, *Hom. in Ps.* XXVIII, P.G. XXIX, 300B; DIDYME, *Exp. in Ps.*, P.G. XXXIX, 1357C; GRÉGOIRE DE NYSSE, in *Ps.*, lib. II, cap. 12, P.G. XLIV, 552D/553A; ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.* XII, 1, 18, P.L. LXXXII, 427A.

(3) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carm.*, II, 1, v. 609, P.G. XXXVII, 1015A; JEAN CHRYSOSTOME, *Exp. in Ps.*, P.G. LV, 162 (*dipsalēos*); CASSIODORE, *Exp. in Psalter.*, P.L. LXX, 301B, copié par RABAN MAUR, *De universo*, VII, P.L. CXI, 204D (*siticulosus*).

(4) Cf. le texte très général de s. JÉRÔME, *Epist.* CXXX, 8, p. 187, 22-p. 188, 13 Hilberg.

(5) Ps.-EUSTATHE (en réalité, un auteur inconnu du milieu du iv^e siècle : cf. O. BAR-DENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, III, p. 236), *Comm. in Hexaemer.*, P.G. XVIII, 740D/741A.

(6) ORIGÈNE, in *Cant. Cant. hom.* II, 11, p. 57, 1; BASILE, *Hom. in Ps.* XXVII, P.G. XXIX, 300B; s. AMBROISE, *De interpell. Iob et David*, II, 1,5, P.L. XIV, 813B/C, et p. 270, 15-22 Schenkl; s. JÉRÔME, *Comm. in Jerem. prophet.*, III, 14, P.L. XXIV, 770C, et in *Ps. XLI ad neophytos*, dans G. MORIN, *Anecdota Maredsolana*, vol. III, pars II (Maredsous, 1897), p. 411, 10-12 (= Ps.-AUGUSTIN, dans P.L. XL, 1205); Ps.-RUFIN, *Comm. in Ps. XLI*, P.L. XXI, 804B; CASSIODORE, *Exp. in Psalter.*, P.L. LXX, 301B (= RABAN MAUR, *De universo*, VII, P.L. CXI, 204D).

(7) DIDYME, *Exp. in Ps.*, P.G. XXXIX, 1357C; GRÉGOIRE DE NYSSE, in *Ps.*, II, 12, P.G. XLIV, 552D/553A; ARNOBE LE JEUNE, *Comm. in Ps.*, P.L. LIII, 383D; THÉO-

qu'ils parlent de l'invincible répugnance des bêtes venimeuses à l'odeur exhalée par la corne — comme, aussi, par le pelage — du cerf (1). S'ils aiment à décrire l'animal se précipitant, une fois son ennemi absorbé, vers des sources ou des fontaines (2), le motif qu'ils attribuent à cette quête est loin d'être uniforme. Ils hésitent ou se partagent entre deux théories, selon qu'ils admettent ou non que le cerf est susceptible d'être affecté par le venin qu'il vient d'ingérer. Dans la première hypothèse, le poison provoque la soif et expose le cerf à un danger mortel dont l'eau pure le préservera (3). Dans la seconde, si l'animal, immunisé par nature à l'égard de tels périls (4), désire l'eau, c'est soit pour s'y mirer et y voir se refléter son image toute barbouillée du sang du serpent déchiré (5), soit pour y apaiser une soif qui est chez lui constante en raison de l'extrême siccité de sa nature et que la qualité de la nourriture dont il vient de se repaître ne fait qu'accroître (6). Néanmoins, l'explication favorite — celle, en tout cas, qui fournit la plus riche matière aux considérations spirituelles — est qu'il y trouve réfection et rajeunissement : c'est lorsqu'il ressent les atteintes et les infirmités de l'âge, à l'extrême de la croissance de ses poils et de ses cornes, que le désir d'une nouvelle jeunesse l'incite à dévorer son venimeux adversaire et à demander ensuite aux sources un breuvage salubre ; ramures et pelage anciens tombent alors ; vigueur et beauté lui sont rendues (7).

* *

DORÉ, in *Ps. XLI*, 2, P.G. LXXX, 1169B (= EUTHYME ZIGABÈNE, *Comm. in Ps.*, P.G. CXXVIII, 468C) ; COSMAS DE JÉRUSALEM, *Ad earm. Gregor. Theol.*, P.G. XXXVIII, 633.

(1) BASILE, *Hom. in Ps. XXVIII*, P.G. XXIX, 300C ; *Ps. EUSTATHE D'ANTIOCHE*, *Comm. in Hexaem.*, P.G. XVIII, 741A ; ÉPIPHANE, *Panar.*, LI, 1, 1-5, t. II, p. 248, 13-p. 249, 20 Holl.

(2) Cf., entre bien d'autres, CASSIOPORE, *loc. cit.* (*ad fontem aquarum quanta potest velocitate festinat*).

(3) *Ps. ATHANASE* (en fait, HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM ; cf. R. DEVREESSE, dans *Revue Biblique*, XXXIII, 1924, p. 500), *De titul. psalm.*, P.G. XXVII, 812D/813B. Les expressions ambiguës de s. AMBROISE, *Hexaem.*, III, 9, 40, p. 86, 13-14 Schenkl (*cervis cibus venenum est*) et de CASSIOPORE, *loc. cit.* (*veneno aestuante*) ne paraissent pas devoir être interprétées en ce sens.

(4) ORIGÈNE, in *Cant. Cant. hom.* II, 11, p. 57, 1, in *Jerem. hom.* XVIII, 9, p. 163, 1-3, in *Matth.* XI, 18, p. 66, 8-12 ; BASILE, *Hom. in Ps. XXVIII*, P.G. XXIX, 300A ; s. AMBROISE, *Exp. in Ps. CXVIII*, VI, 12 et 13, p. 114, 13-p. 115, 6 Petschenig, *Hexaem.* VI, 6, 38, p. 229, 17-p. 230, 3 Schenkl ; s. JÉRÔME, in *Ps. XLI*, éd. cit., p. 411, 10-14. D'où le pouvoir salubre attribué, d'après Lucain, à la moëlle du cerf, à la suite de cette absorption, par DRACONTIUS, *Satisfactio*, v. 67-68, p. 118 Vollmer.

(5) DIDYME, *Exp. in Ps. XII*, P.G. XXXIX, 1357C (opinion rapportée).

(6) THÉODORE DE MOPSUESTE, in *Ps.*, p. 261, 5-12 Devreesse.

(7) TERTULLIEN, *De pallio*, III, 2, p. 72, 3-5 Gerlo ; DRACONTIUS, *De laudibus Dei*, I,

Certains détails de ces descriptions permettent déjà de comprendre pourquoi sur nos monuments le cerf est représenté soit guettant et flairant un reptile émergé du sol, soit mâchant une feuille qui lui procure guérison ou purgation, soit vomissant le venin, soit, plus généralement, incliné vers une source. Mais les artistes et artisans chrétiens n'entendaient pas donner à leurs compositions un intérêt purement pittoresque, pas plus que les écrivains dont ils s'inspirent ne s'en tiennent, en fait, à fournir sur les mœurs des cervidés de simples renseignements d'allure plus ou moins scientifique. Chez les uns et les autres, les motifs retenus ou rappelés sont chargés d'une signification symbolique que la plastique est destinée à suggérer et que les textes développent avec abondance.

Là-dessus encore il n'est que de faire, au départ, appel aux versions christianisées du *Physiologus*, aux commentaires qu'elles donnent des illustrations qui les accompagnent parfois dans les manuscrits. Tout est ici inséparable : l'image (s'il y a lieu), les données d'« histoire naturelle », l'interprétation allégorique ou la leçon morale. A la notice descriptive, que — trait important — introduit (1) ou termine (2) une citation du deuxième verset du Psaume XLI, succède immédiatement une *héménéia*, plus ou moins surchargée selon l'une ou l'autre des deux traditions de l'ouvrage. Dans l'une (3), le cerf apparaît d'abord comme l'image du Seigneur qui tue « le grand Serpent », c'est-à-dire le Diable, au moyen des « eaux célestes », entendons : de ses « enseignements ». Le serpent ne peut pas plus s'approcher du cerf que le Démon des paroles du Seigneur (ou, d'après une variante, est aussi incapable de résister à l'eau que le Diable à la Parole céleste). Une apostrophe exhorte ensuite le lecteur à s'emplir intérieurement des prescriptions évangéliques qui, gardées, lui feront repousser tout péché et, émises, lui permettront de tuer le Diable, le Serpent source de tout mal. Au reste, le sang et l'eau répandus du flanc du Seigneur ont écarté de nous, grâce au « baptême de régénération », le Serpent et toute influence diabolique. Enfin, vue sous un autre jour, l'allégorie peut convenir aux « ascètes » et à leur rude discipline, aux assoiffés qui courent aux sources de la pénitence salubre, éteignent par les larmes de l'exhomologèse les traits enflammés du Malin et tuent, en le foulant aux pieds, le « grand Serpent ». Dans l'autre version (4), l'« homme spirituel », à qui la leçon est adressée de plain-pied, s'entend

v. 639-640, p. 58 Vollmer ; ISIDORE DE SÉVILLE, *Etyim.*, XII, 1, 18, P.L. LXXXII, 427A ; PIERRE LOMBARD, *Comm. in Ps.*, P.L. CXCI, 415D/416A.

(1) Dans le texte édité par LAUCHERT, p. 260, et dans la version I de PITRA, p. 358.

(2) Chez le *Ps. ÉPIPHANE*, P.G. XLIII, 521 C/D, dans la version II de PITRA, p. 359 et dans le manuscrit publié par DELATTE, p. 569, 25-27.

(3) Texte de LAUCHERT et version I de PITRA.

(4) *Ps. ÉPIPHANE* et version II de PITRA. Même mouvement, mais interprétation

rappeler qu'il dispose, comme le cerf, de trois «rajeunissements» ou moyens de rénovation : le «baptême d'incorruptibilité», le «charisme de filiation», la «repentance». Qu'il extirpe de son cœur le serpent, le péché, et se hâte aussitôt vers les sources, vers les Écritures, pour y boire l'Eau vivante ! Il y sera restauré, renouvelé par la pénitence, et le péché mourra.

Juxtaposés ou plus ou moins artificiellement combinés, nous avons là les principaux thèmes du symbolisme attaché par la tradition chrétienne au cerf tueur de serpents. Nos compilations sont toutefois loin de les avoir tous recueillis, et ceux qu'elles ont retenus s'y enchevêtrent en un écheveau assez confus dont il faut débrouiller les fils, s'y réduisant à des allusions disparates qu'il est bon de préciser et de distinguer.

Dans la littérature patristique, le Christ peut, en effet, être, en raison de ses œuvres, comparé au cerf (1) : il tue les serpents, massacre les puissances adverses. N'a-t-il point, comme le proclame le Psaume LXXIII, 13, «brisé la tête des dragons sur l'eau» ? (2). Il est également le *cervus amicitiarum* de Prov. V, 19, soit parce qu'il a aboli les inimitiés dans la chair, détruit le Serpent qui, par ses paroles séductrices, avait insinué en Ève le poison du péché, dont la contagion s'est étendue à toute la race humaine (3), soit parce qu'il est Maître d'amour et de charité (4), soit parce qu'il est venu, comme un cerf, dans ce monde où il a foulé aux pieds le serpent diabolique, marchant, insensible à d'autres morsures venimeuses, «sur l'aspie et le basilic» (Ps. XC, 13) (5). On le retrouve encore dans l'*hinnulus cervorum* de Cant. II, 9, car il s'est fait petit dans son Incarnation (6), ou il est le Fils aux yeux de qui, de par la puissance qui tient de son Père, rien ne peut demeurer caché, qui fait fuir les serpents, invulnérable aux poisons, et en présence de qui le Démon chassé du corps de Editha, le serpent expulsé de sa retraite, s'écriait : «Es-tu venu avant le «dépasse nous tourmenter» (Matth. VIII, 29) (7). Si la biche s'entend parfois

différents «serpents spirituels» dans le cœur de l'homme ; appel aux Évangiles, etc.)

(1) ORIGÈNE, in *Cant. Cant.*, III, p. 214, 11-15 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Super Cant. Cant. exp.*, II, 19, P.L. LXXIX, 501C ; RABAN MAUR, *De universo*, VII, P.L. CXI, 205A, et *Alleg. in sacr. script.*, P.L. CXII, 893A ; Ps.-MÉLITON, *Clavis*, LII, éd. Pitra, *Spicileg. Solesm.*, t. III, p. 68, 30.

(2) ORIGÈNE, in *Cant. Cant.*, III, p. 207, 1-3 (à propos de Ps. XLI, 2) et p. 214, 16-18 ; EUCHER DE LYON, *Lib. formul.*, 5, P.L. L, 751C (également Ps. XLI, 2) ; RABAN MAUR, *De univ.*, VII, P.L. CXI, 204D/205A (Ps. XLI, 2 et CIII, 18 : s'inspire en fait de CASIODORE, *Exp. in Psalter.*, P.L. LXX, 301B/C, en remplaçant le «fidèle» par *sancti viri*) et *Alleg. in sanct. script.*, P.L. CXII, 893A (allégorie rattachée à Cant. III, 5).

(3) DIDYME, *Exp. in Ps. XLI*, P.G. XXXIX, 1357D.

(4) S. JÉRÔME, *Tract. de Ps. CXL*, p. 273, 16-24, éd. Morin, *Anecd. Maredsol.*, vol. III, pars II.

(5) ÉPIPHANE, *Pan.*, LI, 1, 1-5, t. II, p. 248, 13-p. 249, 20 Holl (Apôtres et Évangélistes) ; S. JÉRÔME, *Comm. in Is. proph.*, XXXIV, P.L. XXIV, 373C (Apôtres et saints docteurs : s'appuie sur Ps. XLI, 2, Ps. XXVIII, 9, Prov. V, 19, Job XXXIX, 4, Cant. II, 9) ; RABAN MAUR, *De univ.*, VII, P.L. CXI, 205 B (Ps. XXVIII, 9, et, immédiatement après, pour *cervae* = *apostoli*, Job XXXIX, 4) ; Ps.-MÉLITON, *loc. cit.*, p. 68, 31 (Ps. XXVIII, 9).

(6) S. AMBROISE, *De interpell. Iob et David*, II, 1, 5 p. 270, 15-22, et cf. *Hexaem.*, VI, 6, 38, p. 229, 17-p. 230, 3.

(7) S. AMBROISE, *De interpell. Iob et David*, II, 1, 5 p. 270, 15-22, et cf. *Hexaem.*, VI, 6, 38, p. 229, 17-p. 230, 3.

de la chair du Seigneur (1), les cerfs symbolisent ailleurs les ancêtres du Sauveur incarné : les *patres antiqui*, les «patriarches», les «Saints» de l'Ancien Testament (Abraham, Isaac, Jacob, David, Salomon, etc.), tous ceux dont le Christ, *hinnulus cervorum*, descend selon la chair (2).

A moins qu'ils ne désignent les «saints» tout court, les saints en général. Innocents, rapides, agiles, ceux-ci ont soif de l'Eau Vivante, c'est-à-dire du Christ qui vient en ce monde pour anéantir les poisons du Serpent (3). Eux aussi, selon le pouvoir qu'ils ont reçu de Jésus, ils suppriment serpents et scorpions, châcient toute transgression, sont prompts à découvrir les sources divines (4) ; c'est d'eux que le Ps. XVII, 34 dit : «Des pieds semblables à ceux des cerfs leur ont été donnés», à eux qu'appartient la puissance d'expulser et de tuer les démons (5). Parmi eux se distinguent les «Apôtres» que, ainsi qu'il est écrit des cerfs en Ps. XXIX, 9, la voix du Seigneur suscite, prépare, rend parfaits, ou qui, à leur tour, si on leur rapporte les paroles de Job XXXIX, 4-7 sur la mystérieuse parturition des biches, enfantent spirituellement (6). Conformément à ce qu'annonçait Marc XVI, 17-18, ils ont chassé les démons au nom du Christ, forcé du souffle de leur bouche les esprits malins à sortir des corps où ils se terraient, absorbé impunément les plus mortels poisons, tel Paul mordu à Malte par une vipère (Act. XXXVIII, 2-6) (7). Mais, à côté et plus largement, le symbole s'étend et s'applique à tout «spirituel», aux *magni*, aux *spirituales*, qui franchissent dans leur course les touffes épineuses des buissons et des bois

(1) RABAN MAUR, *De universo*, VII, P.L. CXI, 205B.

(2) ORIGÈNE, in *Cant. Cant.*, III, p. 214, 11-15 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Super Cant. Cant. exp.*, II, 19, P.L. LXXIX, 501C ; RABAN MAUR, *De universo*, VII, P.L. CXI, 205A, et *Alleg. in sacr. script.*, P.L. CXII, 893A ; Ps.-MÉLITON, *Clavis*, LII, éd. Pitra, *Spicileg. Solesm.*, t. III, p. 68, 30.

(3) ORIGÈNE, in *Cant. Cant.*, III, p. 207, 1-3 (à propos de Ps. XLI, 2) et p. 214, 16-18 ; EUCHER DE LYON, *Lib. formul.*, 5, P.L. L, 751C (également Ps. XLI, 2) ; RABAN MAUR, *De univ.*, VII, P.L. CXI, 204D/205A (Ps. XLI, 2 et CIII, 18 : s'inspire en fait de CASIODORE, *Exp. in Psalter.*, P.L. LXX, 301B/C, en remplaçant le «fidèle» par *sancti viri*) et *Alleg. in sanct. script.*, P.L. CXII, 893A (allégorie rattachée à Cant. III, 5).

(4) DIDYME, *Exp. in Ps. XLI*, P.G. XXXIX, 1357D.

(5) S. JÉRÔME, *Tract. de Ps. CXL*, p. 273, 16-24, éd. Morin, *Anecd. Maredsol.*, vol. III, pars II.

(6) ÉPIPHANE, *Pan.*, LI, 1, 1-5, t. II, p. 248, 13-p. 249, 20 Holl (Apôtres et Évangélistes) ; S. JÉRÔME, *Comm. in Is. proph.*, XXXIV, P.L. XXIV, 373C (Apôtres et saints docteurs : s'appuie sur Ps. XLI, 2, Ps. XXVIII, 9, Prov. V, 19, Job XXXIX, 4, Cant. II, 9) ; RABAN MAUR, *De univ.*, VII, P.L. CXI, 205 B (Ps. XXVIII, 9, et, immédiatement après, pour *cervae* = *apostoli*, Job XXXIX, 4) ; Ps.-MÉLITON, *loc. cit.*, p. 68, 31 (Ps. XXVIII, 9).

(7) S. AMBROISE, *De interpell. Iob et David*, II, 1, 5 p. 270, 15-22, et cf. *Hexaem.*, VI, 6, 38, p. 229, 17-p. 230, 3.

pour gagner les cimes où ils observent les hauts préceptes de Dieu, se livrent à des méditations sublimes, atteignent à ce que l'Écriture a de plus relevé (1). C'est dire, en termes équivalents, qu'on doit voir dans ces « cerfs spirituels » amoureux des sommets (2) tous ceux qui s'adonnent à la vie contemplative (3), les *contemplatores* (4), les contempteurs du monde (5), les anachorètes qui hantent les déserts, les montagnes, les cavernes, détruisant nos ennemis, les reptiles allégoriques, à l'aide des cornes que l'interprétation de Ps. XLIII, 6 leur attribue, marchant sur toute puissance de l'Adversaire, serpents ou scorpions (6), aussi bien que les « lecteurs » de l'Écriture que leur esprit emporte d'un bond du terre-à-terre de la lettre jusqu'aux hauteurs du sens intelligible (7), les « saints docteurs » (8), les « maîtres spirituels » que sustente l'extinction des vices, qui anéantissent les serpents et dont le désir enflammé qui les pousse à la Source de Vie est par là plus encore attisé (9). Sachons deviner dans la quête du cerf l'image de l'âme des « justes » embrasée par la soif du Dieu Vivant ou zélée pour les choses divines (Dieu, les trois Personnes trinitaires, l'Écriture inspirée) (10); dans la gestation mystérieuse des biches, l'enfantement des « parfaits » qu'opère la voix du Seigneur et qui est progressive formation du Christ en eux (11); dans la victoire de l'animal sur les reptiles, une illustration du triomphe de la foi qui, par la perfection des œuvres, abolit tout venin, dissipe toute machination diabolique (12). Ou, pour reprendre une interprétation particulièrement nourrie et développée (13), le « juste », l'« homme de Dieu

(1) S. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. CIII*, 18, P.L. XXXVII, 1372-1373 (Ps. CIII, 18 + Ps. XVII, 34); Ps.-MÉLITON, *loc. cit.*, p. 68, 2-29 (Ps. XLI, 2 et CIII, 18).

(2) ORIGÈNE, *in Cant. Cant.* III, p. 212, 20-22 (Ps. XVIII, 9); Ps.-EUSÈBE, *Comm. in Ps.*, P.G. XXIII, 369B; Ps.-ATHANASE (= HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM), *Exp. in Ps.*, P.G. XXVII, 201A (Ps. XLI, 2); DIDYME, *Exp. in Ps.*, P.G. XXXIX, 1357D (à propos du même Psaume).

(3) EUCHER, *Lib. formul.*, 5, P.L. L, 751C (Ps. XLI, 2 + Ps. CIII, 18).

(4) RABAN MAUR, *Alleg. in sanct. script.*, P.L. CXII, 893A (Ps. CIII, 18).

(5) RABAN MAUR, *ibid.* (Ps. XVII, 34).

(6) Ps.-EUSÈBE, *Comm. in Ps.*, P.G. XXIII, 368D/369B. Les *cervi* du Ps. XLI, 2, sont assimilés aux *monachi in solitudinibus habitantes* et brûlés *daemonum malignorum veneno* dans un propos de l'abbé Poemen rapporté par les *Verba Seniorum* traduits par le diacre Pélagie (XV, 17, P.L. LXXXIII, 983D).

(7) GRÉGOIRE LE GRAND, *Moral.*, XXVI, 14, 24, P.L. LXXVI, 361C (Ps. XVII, 34).

(8) S. JÉRÔME, *Comm. in Is. proph.*, XXXIV, P.L. XXIV, 373C.

(9) GRÉGOIRE LE GRAND, *Moral.*, XXX, 10, 36, P.L. LXXVI, 544B (Job, XXXIX, 4, Jérém., XIV, 5, Ps. XLI, 2).

(10) DIDYME, *Exp. in Ps.*, P.G. XXXIX, 1357B (Ps. XLI, 2); BASILE, *Hom. in Ps. XXVIII*, P.G. XXIX, 300B/301B.

(11) ORIGÈNE, *in Cant. Cant.*, III, p. 212, 22-p. 213, 4, et p. 213, 21-25.

(12) ORIGÈNE, *ibid.*, p. 216, 8-9.

(13) BASILE, *Hom. in Ps. XXVIII*, c. 6 et 7, P.G. XXIX, 300A/301B.

parvenu à la perfection » passe, comme le cerf, sa vie sur les hauteurs; il a, ainsi que l'en assurent *Luc* X, 19 et *Ps.* XV, 13, puissance sur l'Ennemi et le pouvoir de fouler aspic et basilic; il s'oppose au Malin, que le souffle de sa bouche arrache à sa tanière et qu'il fait fuir par sa seule présence. La voix du Seigneur, du « Cerf de l'amitié » (*Prov.* V, 19), le prépare aux enseignements de la « théologie », puis lui révèle les halliers touffus (*Ps.* XXVIII, 9), les épaisseurs de la matière sauvage et stérile où les bêtes venimeuses se réfugient naturellement, les âmes matérielles où se terrent péchés et passions, les corrupteurs de notre vie qu'il produira au grand jour. Il recherche, enfin, les sources délectables, les « premiers principes de la théologie ».

Il est ici parlé du « juste »; chez d'autres allégoristes, il peut tout aussi bien s'agir plus vaguement de toute âme chrétienne : l'ardeur qui enflammait David et l'exaltait hors de soi lorsqu'il proférait le soupir qui ouvre le Psaume XLI, cette soif qui le faisait aspirer à voir la présence du Seigneur, à apparaître devant la face de Dieu (1), n'est-ce pas l'expression même de la *divina charitas*? (2) Ne sommes-nous pas, nous aussi, des cerfs si nous suivons la voix du Christ qui nous « prépare », écarte de nous toute crainte d'être mordus par les serpents et, s'il arrive que nous soyons blessés, abolit la douleur en absolvant la faute? (3). Des interprétations moins définies ou plus péjoratives ne sont pas cependant sans se faire jour chez les Pères. Si l'un (4) se contente, à l'occasion, d'assimiler les cerfs aux *superatores et repulsores venenosarum linguarum*, d'autres en font les symboles des croyants sujets au péché ou, en certains cas, des pécheurs. Les serpents ou les couleuvres absorbés figurent les tentations, les péchés (5) : on exhortera donc l'auditeur à les abattre, à remporter sur le Malin une victoire d'où naîtra le désir spirituel de Dieu (6), à détruire en soi-même toute pensée bestiale et envenimée et à se laisser posséder par la soif de la Nature Divine une et trine (7). On l'invitera de même, tout empoisonné qu'il est par le venin de l'antique Serpent, à se hâter vers le Christ, source intarissable de la miséricorde divine, afin de trouver dans la pureté et la douceur de ses eaux l'effacement du péché ennemi (8), ou à s'abreuver d'Esprit-Saint afin

(1) S. AMBROISE, *Exp. in Ps. CXVIII*, XI, 9, p. 238, 22-26.

(2) CASSIODORE, *Exp. in Psalter.*, P.L. LXX, 301C/D. Cf. JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi*, gr. XXX, et sch. 6, P.G. LXXXVIII, 1156D/1157A et 1161D.

(3) S. AMBROISE, *De interpell. Iob et David*, II, 1, 4, p. 269, 21-p. 270, 15.

(4) S. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. XXVIII*, 9, P.L. XXXVI, 214.

(5) S. JÉRÔME, *Epist.* CXXX, 8, p. 187, 22-p. 188, 13 Hilberg.

(6) JEAN CHRYSOSTOME, *Exp. in Ps. XLI*, c. 5, P.G. LV, 162/163.

(7) GRÉGOIRE DE NYSSE, *in Ps.*, lib. II, c. 12, P.G. XLIV, 552D/553A.

(8) ARNOBE LE JEUNE, *Comm. in Ps.*, P.L. LIII, 383D (sur Ps. XLI, 2); CASSIO

de n'être pas tué par le péché (1). Il arrive aussi que l'on songe, aux boiteux que Jésus guérit dans les Évangiles et qui, selon la prophétie d'Isaïe XXXV, 6, « sauteront comme des cerfs », aux infirmes spirituels que Jésus redresse à leur base et dont il transforme l'être intérieur, leur accordant désormais toute supériorité sur les démons (2). Ici, les cerfs sont tels membres de l'Église aptes à être instruits, mais qui, faute de maîtres capables, dépérissent parmi la sécheresse générale (3) ; là, les pécheurs dont les yeux, comme ceux de l'animal après qu'il a mangé le serpent, s'obscurcissent et qui ont besoin, pour guérir et recouvrer la vue, de la confession, de la purgation qu'ils trouveront aux fontaines de la pénitence (4), ou qui, privés de par leurs fautes de la « source intelligible », pleurent nuit et jour sur leur perdition (5).

Saints ou imparfaits, docteurs ou croyants encore à instruire, justes ou pécheurs repentants, ou appelés à se repentir : autant dire que le symbole est susceptible d'être appliqué à tout chrétien, pris sous des aspects divers ou aux différents stades de sa progression spirituelle. De fait, pour tel allégoriste postérieur, les cerfs représentent en un sens les « fidèles », qui dévorent le Diable lorsqu'ils font tourner leurs transgressions à la gloire de Dieu (6), l'*anima fidelis* qui aspire à l'abondance des biens transcendants (7), et plusieurs auteurs, en particulier, y reconnaissent l'image des membres des deux classes entre lesquelles les *fideles* se répartissent : les « néophytes » ou « catéchumènes » et les « parfaits » (8). Ils s'appuient notamment sur le second verset du

DORE, *Exp. in Psalter.*, P.L. LXX, 301B/C (sur le même verset), que suit RABAN MAUR *De universo*, VII, P.L. CXI, 204D/205A.

(1) Ps.-ATHANASE (= HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM), *De titul. psalm.*, P.G. XXVII, 812D/813C.

(2) ORIGÈNE, in *Matth.*, XI, 18, p. 66, 8-12 Klostermann, et *C. Cels.*, II, 48, t. I, p. 170, 18-26 Koetschau.

(3) S. JÉRÔME, *Comm. in Jerem. proph.*, lib. III, cap. XIV, P.L. XXIV, 770C/D (sur *Jérém.* XIV, 5-6).

(4) Traité anonyme *De quadrupedibus*, art. XVIII, dans PITRA, *Spicil. Solesm.*, III, p. 70-71.

(5) Ps.-ATHANASE, *Exp. in Ps.*, P.G. XXVII, 201A.

(6) RABAN MAUR, *De univ.*, VII, P.L. CXI, 205B.

(7) RABAN MAUR, *Alleg. in sac. script.*, P.L. CXII, 893A. Pour CASSIODORE également (*loc. cit.*), le cerf est le symbole du fidèle.

(8) Voir les textes de s. Jérôme, de s. Augustin et de Pierre Lombard cités ci-dessous. La conception est résumée, avec beaucoup d'autres, par ALAIN DE LILLE (*Distinctiones dictionum theologicarum*, P.L. CCX, 737C) : *Dicitur (sc. cervus) neophytus vel perfectus, secundum quod illud dupliciter exponitur : « Quomodo desiderat cervus ad fontes aquarum ». Hoc enim exponitur vel de neophytis quantum ad baptismum, vel de perfectis quantum ad vitam aeternam.* Les *fontes* de Ps. XLI, 2 sont expressément entendus comme signifiant le baptême par EUCHER DE LYON, *Lib. formul.*, 4, P.L. L, 747B.

Psaume XLI, qui peut en effet s'entendre des uns et des autres : n'exprime-t-il pas le désir qu'ont les premiers de recevoir le saint baptême tout autant que l'aspiration des seconds à la vie éternelle ? La même soif du Dieu Vivant soupire après des satisfactions de plus en plus hautes : une première fois apaisée dans les eaux baptismales par l'effacement des péchés et l'agrégation à l'Église, elle ne cesse d'inciter l'initié à s'élever par degrés au plus sublime de la contemplation, par delà la mort elle-même.

Conception familière et, semble-t-il, propre aux Pères latins (1). Amorcée, mais encore indirecte, chez s. Ambroise (2), on la trouve exposée au premier chef chez s. Jérôme et chez s. Augustin. Les textes sont ici trop explicites et importants pour ne pas devoir être cités. Le premier de ces auteurs écrit dans son *Breviarium in Psalmos*, précisément à propos du début du Psaume XLI (3) :

Quomodo desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus. — Primum enim intelligendum est, quare vel qualiter desiderat cervus ad fontes aquarum. Mos est enim ejus, ut inventum serpentem naribus hauriat, et post haec exardescens, exstinguat sitim. Ergo homo Ecclesiae, qui diu in actu venenoso degebat, ubi se perspicit coeno fornicationis, idolatriae fetore repletum, desiderat venire ad Christum, in quo est fons luminis, ut ablutus baptismo accipiat donum remissionis. Scit enim quia nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non habebit vitam aeternam (*Joh.* III, 5). Sed et si quis hodie nostrum, extinctis vitiis, ignescat in desiderium Dominicae contemplationis, potest et ipse dicere : quia desiderat anima mea ad te, Deus, hoc est : relicto saeculo, ad te desidero transire.

De même, dans un sermon prêché dans la vigile pascale *ad Neophytos* ou *ad renatos*, et qui s'insère entre deux autres prédications, l'une consacrée à une *lectio* extraite de l'*Exode*, l'autre prononcée le dimanche même de Pâques (4) :

Sicut desiderat cervus ... — Cervorum natura est, ut serpentum venena contemnunt, quin potius naribus suis eos extrahant de cavernis, ut inter-

(1) L'assimilation du cerf au catéchumène n'est qu'impliquée, très indirectement et occasionnellement, dans les deux versions du *Physiologus*, qui font allusion, l'une au « bain de régénération », l'autre au « baptême d'immortalité ».

(2) Et encore très lointainement, dans des passages comme *Heraem.*, VI, 6, 38, p. 229, 17-p. 230, 3, ou *Exp. in Ps.* CXVIII, XVI, 21, p. 364, 11-13.

(3) P.L. XXVI, 949A/B.

(4) Éd. G. MORIN, *Anecdota Maredsolana*, vol. III, pars II (Maredsous, 1897), p. 411, 10-24. Le sermon figure, en appendice aux œuvres de s. Augustin, dans P.L. XL, 1205.

ficiant atque dilacerent; cumque venenum intrinsecus coeperit aestuere, quamvis eos non possit occidere, tamen sitis ardorem et incendium commovet. Tunc illi fontes desiderant, et purissimis aquis ferventia venena restinguunt. Quomodo itaque illi cervi desiderant fontes aquarum, ita et nostri cervi, qui de Aegypto et de saeculo recedentes interfecerunt Pharaonem in aquis suis, et omnem ejus exercitum in baptismo necaverunt, post interfectionem diaboli desiderant fontes ecclesiae, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.

Voici, d'autre part, ce qu'on lit dans une *Enarratio* de s. Augustin sur le même Psaume XLI, *sermo ad plebem* prêché en 414 à Carthage ou à Hippone (1) :

Quemadmodum desiderat cervus ... — Et quidem non male intelligitur vox esse eorum qui, cum sint catechumeni, ad gratiam sancti lavacri festinant. Unde et solemniter cantatur hic psalmus, ut ita desiderent fontem remissionis peccatorum *quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum*. Sit hoc, habeatque locum intellectus iste in Ecclesia et veracem et solemnem. Verumtamen, fratres, videtur mihi etiam in Baptismate fidelibus nondum esse satiatum tale desiderium : sed fortassis, si norunt ubi peregrinentur, et quo eis transeundum sit, etiam ardentius inflammanur. ... Desideremus ergo velut cervus fontem, excepto illo fonte quem propter remissionem peccatorum desiderant baptizandi, et jam baptizati desideremus illum fontem, de quo scriptura alia dicit : *quoniam apud te est fons vitae*... Sed forte non hoc Scriptura solum nos in cervo considerare voluit, sed et aliud. Audi quid aliud est in cervo. Serpentes necat, et post serpentium interemptionem majori siti inardescit, peremptis serpentibus ad fontes acrius currit. Serpentes vitia tua sunt : consume serpentes iniquitatis, tunc amplius desiderabis fontem veritatis.

Exégèses dont le *Commentarium in Psalmos* de Pierre Lombard nous offre cet écho tardif mais remarquable (2) :

Quemadmodum desiderat cervus. — Et convenit haec vox catechumenis et etiam omnibus fidelibus adhuc peregrinantibus. Quemadmodum desiderat cervus. Ecce exquisita cervi similitudo. Nam cum secundum multas

(1) P.L. XXXVI, 464 et 465. Certains endroits sont à rapprocher du commentaire sur le Ps. XLI faussement attribué à Rufin (P.L. XXI, 804C). Sur la date du sermon, cf. S.M. ZARB, dans *Gregorianum*, XIII, 1936, p. 106 et p. 108. L'*enarratio* aurait été prêchée à Carthage selon Monceaux, de Bruyne, Wil mart et Zarb (cf. M. PONTET, *L'exégèse de Saint Augustin prédicateur*, Paris, 1946, p. 85, n. 247), mais M. PONTET (p. 526, n. 43) pencherait pour Hippone.

(2) P.L. CXCI, 416D/416B.

alias proprietates cervus fidei conferatur, ob hanc velut excellentiorem et expressiorem hic in comparisonem adducitur. Cervus enim senio gravatus, excrescentibus pilis atque cornibus, serpentes trahit. Quo tracto naribus veneno aestuat, unde fontem ad bidendum ardentissime desiderat. Quo hausto, cornua et pilos deponit : quod fidei recte convenit, et catechumeno et perfecto, sed diverso modo. Catechumeno enim haec de cervo adaptatur ita similitudo, quia sicut cervus tracto serpente aestuans fontem quaerit, ut aestum exstinguat, ita catechumenus, veneno vitiorum a terra contractorum se aestuare agnoscens, fontem baptismi quaerit et desiderat, ubi vitiorum pilos atque superbiae cornua deponit, et sic rejuvenescit factus novus homo. Perfecto autem hoc modo convenit, quia sicut cervus trahit serpentem, et tractum interimit, quo interempto, fontem causa bibendi quaerit : ita fidelis consumptus in se vitiis et peccatis, fontem contemplationis desiderat, ubi reficiatur. Uterque tamen et perfectus et catechumenus ad eundem tendit fontem, scilicet Christum, qui est fons aquarum viventium. Et hoc est, quemadmodum cervus, tracto serpente, desiderat venire *ad fontes aquarum*, ut rejuvenescat, *ita desiderat anima mea ad te, Deus*, dicit catechumenus. Vel ita, ut perfecto conveniat, quemadmodum cervus, perempto serpente, desiderat venire *ad fontes aquarum*, ita consumptis vitiis, desiderat ardenti desiderio, amplius quam ante anima mea venire ad te, Deus.

Et Pierre Lombard de faire observer :

Nota quod quia hic agitur de catechumenis fontem baptismi petentibus, ideo hic psalmus in Sabbato Paschae et Pentecostes cantatur, cum sacramentum baptismi celebratur.

Ces textes, dont l'un est dû à un africain, orientent l'enquête vers le terrain de la liturgie baptismale. Ils tournent tous autour du baptême, visant les dispositions ou les actes du fidèle soit immédiatement avant la réception du sacrement soit une fois reçues les grâces que confère celle-ci. Plus spécialement, comme s. Augustin et Pierre Lombard le précisent avec une netteté croissante, ils se croient d'autant plus fondés à faire du cerf la figure du catéchumène que les premiers versets du Psaume XLI, où s'exprime, comparé à celui de l'animal, le désir du néophyte, étaient solennellement chantés aux vigiles de Pâques et de Pentecôte, au moment même où les futurs initiés se hâtaient vers les fonts baptismaux. Davantage : j'incline à penser que c'est le fait liturgique ici rappelé

qui a conduit les exégètes latins à donner de l'image du Psaume XLI l'interprétation qui leur est particulière. En d'autres termes, c'est parce que le Psaume faisait en Occident partie du rituel baptismal que le cerf qui y était mentionné s'est imposé à nos allégoristes comme symbole du candidat au baptême.

Sans doute une telle allégorisation était-elle en un sens, ou en principe, appelée par le commentaire même du passage scripturaire. Dans les textes relevés plus haut, dans la dix-huitième des *Homélies* d'Origène sur *Jérémie*, chez Didyme, s. Basile, Grégoire de Nysse, s. Jean Chrysostome, le Ps.-Eusèbe, Hésychius de Jérusalem (Ps. - Athanase), aussi bien que chez s. Jérôme, s. Augustin, Arnobe le Jeune ou Raban Maur, et même chez ceux qui, comme Théodore de Mopsueste, Théodoret ou Euthyme Zigabène, ne vont pas au delà d'une stricte exégèse historique (1), l'explication du début du Psaume XLI implique régulièrement, pourrait-on dire, un exposé des mœurs des cervidés et le rappel de leur hostilité congénitale vis-à-vis des reptiles. Le témoignage du *Physiologus* est tout à fait significatif à cet égard : description zoologique et interprétation spirituelle s'y accrochent à ces versets. Cependant, la réciproque n'est pas vraie : chez certains auteurs, chez Origène, par exemple, en dehors de son *homélie sur Jérémie*, chez s. Grégoire de Nazianze ou chez son commentateur Cosmas, chez Tertullien ou chez s. Ambroise, la conduite du cerf à l'égard du serpent est évoquée en dehors de toute référence au Psaume, et, tout en laissant de côté les textes où tel ou tel autre trait de l'animal est mentionné à propos d'autres passages de l'Écriture (*Job XXXIX*, 4-7, *Ps. XVII*, 34, *XXVIII*, 9 et *CIII*, 18, *Prov. V*, 19, *Cant. II*, 9 et *III*, 5) et donne lieu à des allégories distinctes, on trouve çà et là cette même conduite rappelée et symboliquement interprétée en fonction ou à l'occasion non pas de *Ps. XLI*, 2, mais de versets scripturaire différents : *Cant. II*, 9, *Prov. V*, 19, voire *Is. XXXV*, 6, chez Origène (2); *Ps. XXVIII*, 9, chez s. Basile (3); *Cant. II*, 9, *Ps. XC*, 13, *Job XXXIX*, 4-7, chez s. Ambroise (4); *Jér. XIV*, 5-6, *Ps. XVII*, 34, *CIII*, 18, *CXL*, 4, chez s. Jérôme (5); *Ps. XXVIII*, 9, chez s. Augustin (6). D'autre part, même dans les cas où des considérations de ce genre sont jointes à l'exégèse du Psaume XLI, le cerf ne

(1) THÉODORE DE MOPSUESTE, in *Ps.*, p. 261, 5-12 Devreesse; THÉODORET, in *Ps.*, P.G. LXXX, 1169B; EUTHYME ZIGABÈNE, *Comm. in Ps.*, P.G. CXXVIII, 468C.

(2) In *Cant. Cant.*, III, p. 213, 25-p. 214, 2 et p. 216, 1-10; in *Cant. Cant. hom. II*, 11, p. 56, 28-p. 57, 5; in *Matth. XI*, 18; c. *Cels. II*, 48.

(3) *Hom. in Ps. XXVIII*, c. 6 et 7.

(4) *De interpell. Iob et David*, II, 1, 3-5 (les premiers versets du *Ps. [XLI]* sont cependant cités au début du § 6); *Exp. in Ps. CXVIII*, VI, 12-13.

(5) *Tract. de Ps. CXI*, p. 273, 16-24; *tract. de Ps. CIII*, p. 165, 26-28 Morin; *Comm. in Jerem. proph.*, III, 14; *Epist. CXXX*, 8.

(6) *Enarr. in ps. XXVIII*, 9.

reçoit pas toujours ou nécessairement la même signification symbolique, mais, comme on a pu le constater, sert de prétexte à des interprétations disparates. Nulle tradition uniforme là-dessus, ou qui se serait développée en un sens unilatéral. Tout au plus peut-on soupçonner que l'idée de faire du cerf l'image du chrétien parfait a été suggérée aux Pères latins par l'exégèse orientale. Chez eux, toutefois, du moins dans les textes que nous avons cités, cette interprétation en double une autre qui assimile l'animal au catéchumène et qu'ils n'ont pu trouver expressément formulée chez les écrivains de langue grecque. L'*Enarratio* de s. Augustin laisserait même l'impression que la première a été juxtaposée et superposée à l'autre comme un symbolisme plus savant, plus raffiné ou plus relevé, à un symbolisme plus courant, plus vulgaire, et communément reçu dans l'Église occidentale. La formation d'une allégorie aussi spéciale ne saurait donc être pleinement expliquée par le simple fait de la connexion traditionnellement établie entre le commentaire du Psaume XLI et la typologie du cerf tueur du serpent : ce fait n'est pas loi et, s'il l'a certainement favorisée, il n'en a pas été la cause unique ou principale.

Décisif, au contraire, a été ici le rôle d'un autre facteur, d'une autre connexion : l'étroit rapport du Psaume à la liturgie baptismale. Relation qu'à défaut de témoignages formels ou de preuves directes, divers indices suffiraient à nous faire pressentir. Ainsi, la présence, au baptistère de Salone, de l'inscription SICVT CERVVS... (1). Ou encore, la correspondance qu'établit s. Ambroise (2) entre les divisions du Psautier et la scansion de l'année liturgique : avec le quarantième Psaume s'achève le premier livre du Psautier, dont la fin coïncide avec la clôture, marquée par la Passion, de la Quadragésime ; le second livre, qui doit ainsi répondre au temps inauguré au soir du Samedi saint, s'ouvre à son tour sur les « mystères de la rénovation » et embrasse les *perfectiora sacramenta*, annonçant entre autres les *baptismatis sacramenta* dès les premiers mots du quarante et unième Psaume par quoi il débute : *Sicut cervus, etc.* C'est ce même verset que, dans une de ses *invitationes ad fontem*, c'est-à-dire dans une allocution adressée à des catéchumènes, Zénon de Vérone (3) paraphrase implicitement lorsqu'il exhorte les candidats à voler aux fonts baptismaux avec l'ardeur et la vélocité du cerf ; ce sont les versets 4 et 5 du même Psaume qu'en Afrique, et à la même occasion, cite et commente s. Augustin dans un sermon prononcé au cours de la vigile pascalle, et donc quelques heures

(1) Cf. plus haut, p. 19, n. 1, et p. 20-21.

(2) *Explanatio psalmi XL*, § 37, 1-2, p. 254, 28-p. 255, 13 Petschenig.

(3) *Tractatus*, lib. II, tr. XXXVII, P.L. XI, 482A/483A. Cf. lib. II, tr. XXXII, 478A.

avant l'admission des néophytes au baptême (1). Mais ces indices sont peu de chose au regard des attestations expresses fournies par les passages que nous avons extraits d'une autre homélie de l'évêque d'Hippone et du *Commentaire* de Pierre Lombard et qui, avec toute la clarté désirable, garantissent, l'un au commencement du ^v^e siècle, l'autre au ^{xii}^e siècle, que le chant du Psaume XLI accompagnait bien — dans la nuit qui précède le dimanche de Pâques ou de Pentecôte, précise le second — la descente aux fonts des catéchumènes. Nulle difficulté à les conjoindre et à compléter celui-là par celui-ci, malgré sa date tardive : pour les étoffer tous deux et prouver définitivement l'emploi du Psaume dans la liturgie baptismale à une époque contemporaine de celle de la mosaïque de l'hénchir Messaouda, il n'y a désormais qu'à s'adresser aux plus anciennes versions des sacramentaires occidentaux, chronologiquement intermédiaires entre s. Augustin et Pierre Lombard.

Voici, en effet, comment les sacramentaires gélasien et grégorien (2) décrivent les actes successifs qui marquaient les vigiles parallèles de Pâques et de Pentecôte. Au cours de la nuit du samedi au dimanche, où *catechumeni* ou *petentes* admis au baptême achevaient leur initiation et que, dans l'attente de leur intégration définitive à l'Eglise, ils passaient, en compagnie des clercs, dans la veille et la prière, des « lectures » (*lectiones*) tirées de l'Ancien Testament — douze, primitivement (3) — étaient faites, débutant par le premier chapitre de la *Genèse* et entrecoupées çà et là d'oraisons (*orationes*) et de cantiques ou de *tractus*. Or, les premiers versets du Psaume XLI (*sicut cervus desiderat, etc.*) constituaient exactement le « trait » dont le chant suivait la récitation de la dernière *lectio*. Ils étaient eux-mêmes suivis d'une *oratio*, qui en dégage le sens et en fait application à la cérémonie. Soit :

Concede quaesumus, omnipotens deus, ut qui festa paschalia agimus (à la vigile de Pentecôte : ut qui sollemnitatem doni (var. dono) spiritus sancti colimus), caelestibus desideriis accensi, fontem vitae sitiamus (var. sentiamus). Per...

(1) Éd. G. MORIN, *S. Augustini sermones post Maurinos reperti* (*Miscellanea Agostiniana*, I), Rome, 1930 : serm. II de l'éd. M. Denis, § 4, p. 14, 3-6 et 28-29.

(2) Le sacramentaire léonien, dont les premières sections — celles qui concernaient les trois premiers mois de l'année, et donc les cérémonies pascales — sont perdues, ne peut malheureusement pas entrer en ligne de compte. Sur l'ordre chronologique des diverses versions des sacramentaires gélasien et grégorien, les vues d'A. Baumstark sont résumées dans *Liturgie comparée*, Chevetogne, s. d., p. 216-219. Elles divergent de celles de L. Duchesne (*Origines du culte chrétien*, ch. V) et sont combattues, entre autres, par M. Andrieu (dans *Revue des sciences religieuses*, IX, 1929, p. 343 suiv.) et par A. Dondayne, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVIII, 1932, p. 772.

(3) Sur ce point, BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 178-179.

soit :

Omnipotens sempiterna deus, respice propitius ad devotionem populi renascentis, qui sicut ceruus aquarum tuarum (var. aquarum, seul) expetit (var. expectat) fontem, et concede propitius ut fidei ipsius sitis baptismatis mysterio animam corpusque sanctificet. Per...

L'assemblée se rendait alors processionnellement et en chantant (*cum letania*) au baptistère, où avaient lieu la bénédiction des fonts et le baptême des néophytes (1).

Cette insertion du Psaume XLI à un point culminant de la vigile prébaptismale paraît propre au rit romain, où, si l'on s'en tient à l'âge de nos sacramentaires, elle est attestée dès le ^{vii}^e siècle. Les rituels orientaux, à ma connaissance, n'en portent aucune trace (2). Je ne la retrouve dans les *Ménées* grecs (3) qu'à la troisième des « grandes heures » du cinq janvier où, flanqué des *Ps.* XXVIII et L, notre Psaume précède le *Typikon* du six janvier et est immédiatement suivi d'un tropaire et d'idiomèles rappelant le baptême du Christ dans le Jourdain. Il introduit ainsi à la célébration de l'Épiphanie, marquée elle aussi par douze « lectures » identiques à celles de la vigile occidentale et, de même, coupées de deux tropaires, ainsi que par une cérémonie baptismale d'économie analogue (procession aux fonts, bénédiction des eaux, etc.). Doit-on conjecturer que le Psaume XLI, qui aurait primitivement figuré comme troisième tropaire à la suite de la douzième « lecture », a été déplacé, et songer à

(1) Sacramentaire gélasien : P.L. LXXIV, 1108-1110 ; H. A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 82-84. Sacramentaire grégorien : K. MOHLBERG et A. BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (*Liturgiegeschichtliche Quellen*, XI/XII) Munster-en-Westph., 1927, p. 25-26 ; P.L. LXXXVIII, 87A/88B ; H. A. WILSON, *The gregorian Sacramentary*, Londres, 1915, p. 55, p. 75-76 p. 157-159 ; H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachen Urexemplar* (LQ, III), Munster, 1921, p. 51 et p. 69. Formes fusionnées : K. MOHLBERG, *Das frankische Sacramentarium Gelasianum in alamanischen Ueberlieferung* (LQ, I/II), 2^e éd., Munster, 1939, p. 84-86 et p. 121-123 ; P. CAGIN, *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, Angoulême, s. d., p. 55-56 ; J. BRINKTRINE, *Sacramentarium Rosianum* (*Römische Quartalschrift*, Supplementband XXV), Fribourg-en-Brisg., 1930, p. 102-103 et p. 113. Le *Ps.* XLI n'est mentionné ni dans le *Liber Comicus* (éd. G. Morin, Maredsous, 1893, p. 177-178) ni dans le *Liber Mozarabicus sacramentorum* (éd. D.M. Férotin, Paris, 1912). Il figure toutefois dans le rituel mozarabe réimprimé par Migne, P.L. LXXXV, 416A.

(2) Il n'intervient, par ex., à cette place ni dans le lectionnaire syrien (F. C. BURKITT, *The early Syriac lectionary*, dans *Proceedings of the British Academy*, IX, 1921-1923, p. 301-338) ni dans le rituel géorgien de la Semaine Sainte traduit et étudié par Th. KLUGE, dans *Oriens Christianus*, N.F. V, p. 232-233.

(3) MHNAION TOY IANOYAPIOY, éd. B. Koutloumousianos (Athènes, 1905), p. 55 et p. 66-75.

un type de liturgie baptismale commun à l'Orient et à l'Occident et mis en œuvre ici et là à des dates différentes ? Si la question demeure fort douteuse, il apparaît, en récompense, qu'en Afrique, et pour les points qui nous intéressent, le rite baptismal devait dès le début du ^v^e siècle être conforme à l'usage romain que, deux siècles plus tard, les sacramentaires gélasien et grégorien nous font explicitement connaître (1). Les sermons de s. Augustin, pour nous en tenir à eux et à quelques-unes des indications qu'ils fournissent là-dessus, assurent notamment, par les thèmes qu'ils traitent ou par les images qui les émaillent, que les *lectiones* — entre autres, la lecture du premier chapitre de la *Genèse* — aussi bien que le chant du Psaume XLI faisaient en ces régions et dès lors partie de la vigile pascalle (2).

La soif du cerf servant d'image au Psaume XLI, ce Psaume étant entonné à l'instant même où les néophytes gagnent le baptistère pour plonger et renaître dans les eaux désirées, tout cet enchaînement explique donc comment certains Pères latins, en s'inspirant du fait liturgique ou comme l'*oratio* de la liturgie elle-même, en sont venus à assimiler allégoriquement l'animal au catéchumène. Le symbolisme essentiellement baptismal de la bête serait, en ce cas, pleinement établi si certains critiques, à propos d'objets chrétiens également découverts en Afrique, ne lui avaient point attribué une signification différente, en s'appuyant eux aussi sur l'emploi liturgique du Psaume XLI. Selon eux (3), l'emblème du cerf se rapporterait plus spécialement à l'eucharistie, le deuxième verset de notre Psaume formant « dans les liturgies d'Alexandrie, de s. Basile et de s. Jean Chrysostome » l'antienne qui précède la communion. L'assertion ne va pas sans quelque inexactitude : l'usage invoqué est tout à fait exceptionnel, et particulier à la seule liturgie d'Alexandrie ; c'est, d'ordinaire, le verset 9 du Psaume XXXIII (« Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon ») qui est indiqué à cette place par le *canonicon* (4). Peu importe, après tout, puisqu'il s'agit, dans le cas considéré comme dans le nôtre, de pièces archéologiques

(1) Cf. W.C. BISHOP, *The African rite*, dans *The Journal of Theological Studies*, XIII, 1912, p. 250-277 ; plus spécialement, sur le rit baptismal, p. 265-266.

(2) Sur les thèmes des sermons augustinien pour la vigile pascalle, cf. M. COMEAU, *Les prédications pascales de Saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, XXIII, 1933, p. 258-262 ; quatre de ces allocutions (dont le texte invoqué plus haut, G. MORIN, *S. August. serm. post Maurin. repert.*, Sermon II de Denis, p. 11-17) traitent de *principio Genesis*. Une autre fait allusion à l'*Exode* (MORIN, *ibid.*, Sermon V de Wilmart, § 2, p. 687, 15-22). Remarque, à cette occasion, que le *Sermo in Ps. XLI ad Neophytos* de s. Jérôme cité ci-dessus suit un sermon de *Exodo in vigilia paschae*.

(3) L. POINSSOT et R. LANTIER, dans *Revue Archéologique*, 1928, I, p. 81, n. 1.

(4) Cf. le texte même sur lequel s'appuient MM. Poinssot et Lantier, c'est-à-dire H. LECLERCQ, dans *DACL*, III, col. 2429.

provenant de Tunisie et que ce n'était pas le Psaume XLI, mais bien ce même Psaume XXXIII que l'ancien rite local faisait intervenir avant la communion (1). Je n'entends point par là dénier au cerf toute relation à un symbolisme eucharistique. La cérémonie pascale comportait, immédiatement après leur baptême, une première communion des nouveaux initiés ; de la sorte, les versets du Psaume XLI, qui lui servaient de prélude général, étaient aptes à en évoquer les divers actes : d'abord l'immersion dans les fonts, la réception des espèces sacrées ensuite. Mais disons alors, ou que le symbole du cerf se rattache au premier chef au baptême proprement dit et secondairement, ou par voie de conséquence, à l'eucharistie, ou qu'il a une signification baptismale, en entendant cet adjectif en un sens large, englobant l'ensemble des sacrements administrés au cours de l'initiation prise comme un tout indivisible.

**

De toute façon, il apparaît naturel d'interpréter notre mosaïque à la lumière de la liturgie et des spéculations allégorisantes qui s'y rattachent, de préférence chez les auteurs africains : ornement d'un baptistère, placée au bord même de la cuve, la pièce ne peut avoir été destinée qu'à représenter symboliquement telle phase du rite baptismal, à remémorer les impressions alors ressenties par les candidats ou les effets attendus de la réception du sacrement.

Imposée par l'usage liturgique des premiers versets du Psaume XLI, la figure du cerf éveille immédiatement ou principalement l'idée de la « soif du Dieu Vivant », des « désirs célestes » qui « brûlent » les catéchumènes et les font aspirer à la « source des eaux divines », se hâter vers la « fontaine de Vie », les fonts baptismaux où ils calmeront leur ardeur ; elle évoque — toujours pour reprendre les expressions des sacramentaires — la *sitis fidei*, les *sitientes animae*, le *populus sitiens fidem* (2). Ce n'est pas toutefois cette soif, ni la quête qu'elle provoque, ni l'apaisement que l'eau lui procure, que le mosaïste de l'hénchir Messaouda a voulu signifier, du moins directement : à la représentation du cerf courant aux sources ou s'y désaltérant il a préféré celle de l'animal aux prises avec le serpent. Sans doute les deux scènes s'impliquent et s'appellent-elles l'une l'autre : la soif est la conséquence de la lutte ; c'est après avoir combattu et dévoré le reptile, et parce qu'il l'a combattu et dévoré,

(1) Cf. *DACL*, III, col. 2431-2433, et, plus précisément, W. C. BISHOP, *art. cit.*, p. 268 et n. 1, ainsi que les textes reproduits p. 277 sous les nos XLVII-XLIX.

(2) Outre les textes reproduits plus haut, cf. les formules citées par L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 4^e éd., Paris, 1908, p. 329 et p. 331. Une des *lectiones* de la vigile pascalle porte sur *Is. LV, 1* : *omnes sitientes venite ad aquas*.

que le cerf est altéré et désireux de s'abreuver aux fontaines. Il est donc possible que, tout en représentant la première de ces actions, l'artiste ait entendu suggérer de surcroît la seconde, qui en est l'effet et la suite immédiate. Mais enfin, c'est sur le corps à corps des deux bêtes qu'il a mis l'accent.

Que vise-t-il exactement par là ? Si le cerf symbolise le catéchumène, le serpent est bien évidemment l'image du Démon (1). Il ne s'agit pas néanmoins d'une allusion tout à fait générale aux attaques que le chrétien, avant d'être admis au rang des fidèles, a pu subir de la part des puissances diaboliques ou des assauts qu'il a pu mener contre elles. La scène figure quelque chose de bien plus précis : un épisode qui se déroule à l'intérieur même de la cérémonie d'initiation. Ce à quoi elle se réfère, c'est à des actes liturgiques définis ; ce qu'elle remémore, c'est la lutte suprême qui, à la veille de son intégration définitive à l'Eglise, oppose le néophyte au Diable ; ce qu'elle illustre en raccourci, c'est le sens du baptême tout entier conçu comme combat contre le Démon (2). Que requiert-on, en effet, du candidat afin de l'admettre au sacrement ? Qu'est le sacrement lui-même ? Une option décisive entre le mal et le bien : les ténèbres et la mort, d'une part ; de l'autre, la lumière et la vie (3). On doit passer — et l'initiation fait passer — du camp du Malin à celui du Christ. Il faut s'éloigner de Satan, renoncer à lui et à ses œuvres, rompre ses liens, se libérer de sa malice et du venin dont il nous avait infectés, pour se réfugier dans la grâce du Seigneur et adhérer au Christ (4). Mais rupture et libération ne vont pas sans une lutte dont chacune des phases pouvait être mise en correspondance avec les péripéties successives du duel engagé par le cerf contre son antagoniste héréditaire (5).

(1) L'assimilation est traditionnelle, à commencer par *Apoc.* XII, 9. Cf. Ps.-AUGUSTIN (= QUODVLTDEUS DE CARTHAGE, selon l'opinion de G. Morin et de D. Frances rapportée par M. Pontet, *op. cit.*, p. 23, n. 98), *De symbolo ad catechumenos*, I, P.L. XL, 661 : *Draconem diabolum esse, nullus vestrum ignorat.*

(2) Cf. J. DANIELOU, *Le symbolisme des rites baptismaux*, dans *Dieu Vivant*, I, 1945, p. 32-33.

(3) Sur ce thème dans les prédications pascales de s. Augustin, voir M. COMEAU, *art. cit.*, p. 259-260.

(4) Cf. l'*oratio ad cathecuminum faciendum* prononcée immédiatement après la descente aux fonts, dans WILSON, *The Gregorian Sacramentary*, p. 159, ou dans CAGIN, *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, p. 45. Également, le sermon du ve/vie s. mis sous le nom de Fulgence de Ruspe et qui, s'il n'est pas de cet auteur, est certainement d'origine africaine, dans G. MORIN, *Revue Bénédictine*, XXXV, 1923, p. 236.

(5) Je suivrai de préférence, pas à pas, la description détaillée d'OPPIEN, *Cyneget.* II, v. 233-252, pour en confronter plus d'un trait avec les images employées par les sermonnaires.

L'animal, on l'a vu, pour forcer le reptile à sortir de son repaire, commence par souffler avec vigueur, de ses naseaux appliqués à l'orifice de la cachette, à moins qu'il n'inonde celle-ci en y crachant de l'eau qu'il a au préalable ingurgitée. De même, en un sens, les débuts du catéchuménat comportaient une série d'exorcismes marqués dès l'abord par une *exsufflatio* ou *halatio* conjointe à une *sputatio* : le prêtre souffle au visage du candidat ; celui-ci crache en direction de Satan (1). Ainsi l'esprit immonde, l'« esprit froid », était-il expulsé du corps où il se tapissait, cédant la place à l'Esprit-Saint ; ainsi était-il étourdi sous un jet méprisant de salive. Toute nature, toute créature ennemie s'enfuit ; toute la milice de l'Adversaire est subjuguée ; le Serpent git prostré à terre, prêt à être piétiné et tué (2). Il ne s'avoue pas encore vaincu pour autant. A suivre la description d'Oppien, le reptile dresse la tête à l'aspect de son ennemi, découvre un peu ses dents blanches et acérées, siffle à plusieurs reprises, fait claquer ses mâchoires et, s'enroulant autour des jambes et du col du cerf, qui l'a happé, s'efforce désespérément d'échapper à la morsure qui peu à peu le broie et le déchiquette. Ainsi, sur notre mosaïque. Mais reportons-nous à la liturgie. Nous sommes ici à la vigile de Pâques (ou de Pentecôte). Le catéchumène a été exorcisé ; il a solennellement renoncé à Satan et reçu le Symbole qui protège l'Eglise, par laquelle il est enfanté à la Foi, contre les poisons du Serpent, du Diable que, sous cette figure, l'*Apocalypse* représente devant la Vierge, prêt à dévorer le nouveau-né que celle-ci va mettre au monde (3). Le Démon cependant s'acharne une fois encore. L'ennemi immonde veille, lui aussi, durant cette nuit, consumé de jalousie, cherchant, tel un lion rugissant, une proie à dévorer (4). Contre les Puissances contraires et envieuses, contre les ténèbres et leurs recteurs comme contre des bêtes nocturnes, face au Diable et à ses anges, que le troupeau du Seigneur se dresse, suscité par la voix pastorale ! Il faut demeurer éveillé et engager contre les « princes de ce monde » cette lutte dont parle s. Paul en *Éphés.* VI, 12 (5) et où, dans les armes de

(1) Cf. F. J. DOELGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, III)*, Paderborn, 1909, p. 118-130, et *Heidnische Begrüssung und christliche Verhöhnung der Heidentempel. Despuere und exsufflare in der Dämonenbeschwörung*, dans *Antike und Christentum*, III, Munster-en-Westph., 1932, p. 192-203.

(2) Cf., par ex., le texte de l'exorcisme avant le baptême donné par le *Testamentum D.N.J. Christi*, éd. J. Quasten (*Florilegium Patristicum*, VII, Bonn, 1936), p. 266, 22-24.

(3) Ps.-AUGUSTIN (= QUODVLTDEUS DE CARTHAGE), *De symbolo ad catechumenos*, I, P.L. XL, 661.

(4) S. AUGUSTIN, *Serm.* CCXIX (*In vigiliis Paschae*, I), P.L. XXXVIII, 1088 ; *serm.* CCXXII (*In vigil. Pasch.*, IV), *ibid.*, 1090/1091 ; *serm.* VI de Wilmart, § 2, dans G. MORIN, *Serm. post Maurin. reperti*, p. 688, 11-13 (également une allocution pour la vigile pascale).

(5) S. AUGUSTIN, *serm.* CCXIX et CCXXII, mentionnés à la note précédente.

Dieu qu'il prend et le Christ qu'il revêt, le néophyte trouvera protection contre les armes du Malin (1). Un corps à corps se noue, la partie suprême se joue tout au long de la nuit, parmi les exhortations à la vigilance, les appels à la vaillance et à la confiance renforcés par les instructions, dans l'exaltation fortifiante des oraisons et des cantiques. L'Adversaire, sentant sa perte proche et ses forces défaillir, grince des dents (2) et se tord en de furieuses convulsions. Peut-être, si les promesses du Ps. XC, 13 peuvent déjà s'appliquer au catéchumène, l'« aspic », le « basilic », le « Dragon » est-il foulé aux pieds (3). Sa défaite est, en tout cas, assurée par le triomphe du Christ à la Résurrection (4) : elle sera consommée à l'expiration de la vigile, dès l'aube du dimanche pascal.

C'est le moment où le Psaume XLI était entonné et les *petentes* conduits au baptistère, où, à l'enchir Messaouda, la mosaïque s'offrait à leurs regards. Il est donc permis de penser que l'image du cerf n'y avait pas seulement charge de leur rappeler la lutte toute proche qu'ils venaient de soutenir, mais en outre, et selon la tradition commune, de leur en évoquer secondairement les suites immédiates. Les cerfs ont mis les serpents en pièces, ou, comme nous le lisons plus haut dans le sermon de s. Jérôme, « nos cerfs, sortis de l'Égypte et du siècle, ont tué le Pharaon dans leurs eaux et détruit toute son armée dans le baptême ». Bizarrie apparente, qui s'explique aisément par la contamination de deux symbolismes : l'image de la traversée de la Mer Rouge, type banal de l'initiation baptismale (5) et, elle aussi, thème fréquent des homélies de la vigile pascale (6), s'est superposée à la nôtre. Le Pharaon, aussi bien que le serpent, est le Diable ; ses cavaliers, les « recteurs des ténèbres » ; son armée, tous nos anciens péchés qui étaient derrière nous à notre poursuite (7) : à partir de « la veille du matin » (Ex. XIV, 24), ils sont vaincus, précipités et noyés dans les eaux baptismales. Au cantique d'Exode XV, 1-21, se joint le

(1) Sermon du Ps.-FULGENCE, dans *Rev. Bénéd.*, XXXV, 1923, p. 236.

(2) S. AUGUSTIN, *Serm.* CCXIX, P.L. XXXVIII, 1088.

(3) Cf. ORIGÈNE, in *Luc. hom.* XXXI (trad. s. Jérôme), p. 191, 14-24 Rauer, et s. AMBROISE, *Hexaem.*, VI, 6, 38, p. 229, 17-p. 230,3 Schenkl.

(4) S. AUGUSTIN, *Serm.* III de Wilmart (pour la vigile de Pâques), dans MORIN, p. 717, 16-21.

(5) Cf. F.J. DOELGER, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, dans *Antike und Christentum*, II, Munster, 1930, p. 63-69, et J. DANIELOU, *Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, dans *Recherches de science religieuse*, XXXIII, 1946, p. 402-430.

(6) Le récit de l'Exode fait, du reste, partie des *lectiones* de la vigile.

(7) S. AUGUSTIN, *Serm.* V de Wilmart, § 2 (in *vigiliis Paschae*, II), dans MORIN, p. 687, 15-22.

chant des premiers versets du Psaume XLI, cri de victoire et soupir de langueur. Après le mort du Diable (1), ou, sur l'autre registre, une fois le serpent abattu et dévoré, les catéchumènes, tels des cerfs, se hâtent, avec la même célérité que l'animal (2), vers les fonts. Ils y sont poussés par la soif, une soif desséchante née du combat, de la morsure venimeuse dont l'antique Serpent a, sous forme du péché originel, laissé la trace dans leur chair (3), du poison que leurs fautes, leur commerce avec le Démon leur ont fait ingérer (4), mais soif qui est aussi besoin de la Foi et désir du Dieu Vivant. Ils l'étancheront aux eaux fraîches et salutaires, non sans qu'ait été proclamée — à la bénédiction des fonts, d'où tout esprit immonde a été écarté — leur état de créature innocente, maintenant libérée de toute attaque de l'Adversaire et purgée de toute malice (5), ni sans qu'une dernière oraison ait demandé au Tout-Puissant de rompre « tous les liens de Satan par quoi ils étaient auparavant entravés » et d'éloigner d'eux « les relents fétides des passions » (6).

Comme le cerf dans les sources vives, le néophyte trouve ainsi dans les eaux baptismales l'effacement de toutes les atteintes qu'il a pu recevoir du Serpent. Dans la « fontaine de Vie » où il s'abreuve et se baigne, il apaise l'ardeur qui en est l'effet : il est lavé de ses péchés ; il en obtient rémission (7) ; il se délivre du poison distillé par l'Ennemi de sa race (8). Mais cette libération est, de surcroît, régénération. Nos textes nous l'ont appris : vaincre et dévorer le reptile, absorber ensuite l'eau pure des sources peut être pour le cerf un moyen de réparer ses forces et de rajeunir. Ainsi l'initiation baptismale pour le catéchumène. C'est un *populus renascens* qui, aux dernières heures de la vigile pascale, aspire, tel l'animal, à la fontaine des eaux du Tout-Puissant (9). L'eau dans laquelle il descend et où il s'abreuve est une *aqua refectiois* (10) ; la cuve, où se dis-

(1) *Post interfectionem diaboli*, s. JÉRÔME (cité plus haut p. 40).

(2) ZÉNON DE VÉRONE, *Tractatus*, II, 37 (invitatio ad fontem, VIII), P.L. XI, 482A/483A : *Eia, fratres, quos beatæ sitis exoptatus ardor incendit, cupiditate ac velocitate cervina lactem genitalis fontis ad laticem convolvat*. Cf. II, 32 (invit. ad font., III), *ibid.*, 478A : *ad Desiderata quantocius festinate*, et II, 36 (invit. ad font., VII), 481A/482A.

(3) S. AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione*, I, 32, 61, P.L. XLIV, 145.

(4) S. JÉRÔME, *Breviar. in Ps.*, P.L. XXVI, 949A/B.

(5) Cf. la formule dans H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum*, p. 52.

(6) WILSON, *The Gregorian Sacramentary*, p. 159 ; CAGIN, *Le sacramentaire gélisien d'Angoulême*, p. 45.

(7) Textes de s. Jérôme et de s. Augustin cités plus haut p. 39 et p. 40.

(8) Sermon du Ps.-FULGENCE, dans *Rev. Bénéd.*, p. 236, 6-9.

(9) Formule des sacramentaires gélisien et grégorien.

(10) Expression de Ps. XXII, 2 appliquée au baptême, et notamment commentée par s. Augustin (cf. J. QUASTEN, dans *Pisciculi*, p. 220-244). Pour l'image de l'abreuvement, cf. ZÉNON DE VÉRONE, *Tract.*, II, 37, P.L. XI, 483A : *fortiter bibite*, et II, 36, *ibid.*, 482A.

solvent le « vieil homme » et ses péchés, enfante un homme nouveau (1); le baptême est « nouvelle naissance » (2). Plongé à ces trois sources de Vie que sont les trois Personnes de la Trinité au nom desquelles il est baptisé, engendré une seconde fois de l'eau et de l'Esprit-Saint, mort à la vétusté du péché et reformé à la nouveauté spirituelle, quiconque a absorbé et vaincu le Démon sort des fonts fortifié et rénové (3). Ressuscité en quelque sorte comme le Christ à qui, en devenant membre de l'Eglise, il est mystiquement incorporé en ce matin de Pâques (4), il renaît à la Vie et à la Lumière. La lutte qui l'a arraché à la mort, aux Ténèbres et à leur Chef, le rend désormais, triomphant, au Seigneur surgi du tombeau, au Dieu Vivant.

**

Cette étroite et riche relation à la liturgie baptismale de la seule figure du cerf aux prises avec le serpent invite à interpréter dans le même sens ceux des autres détails de la mosaïque que j'ai jusqu'ici laissés de côté.

Il va de soi que la colombe qui survole, ailes déployées, le cerf de droite a sa place tout indiquée dans une composition allégorique destinée à évoquer le baptême, son rit et ses effets. Si l'oiseau est susceptible d'être ailleurs l'emblème probable, soit du Christ-Logos, soit de l'Eglise et des croyants (5), il semble ici ne pouvoir que symboliser, en souvenir du baptême de Jésus au Jourdain, l'Esprit-Saint qui, avec l'eau, régénère le catéchumène et qui, à cet effet, est par deux fois invoqué au cours de la cérémonie, avant et après l'immersion à la bénédiction des fonts, pour qu'il descende dans la cuve et en féconde les eaux (6); à la confirmation, pour qu'il habite le nouvel initié (7). Peut-être

(1) *Genitalis fons*, dans ZÉNON, *Tract.* II, 36 (482A) et 37 (483A); cf. l'inscription de Xyste III pour le baptistère du Latran et la formule liturgique reproduites par DUCHESNE, *Orig. du culte chr.*, p. 317 et p. 319.

(2) *Loutron palingénésias, lavacrum regenerationis* (Tit. III, 5): cité, entre autres, par le *Physiologus* et par S. AUGUSTIN, *Serm.* CCXIII, 8 (*De traditione symboli*, II), P.L. XXXVIII, 1064.

(3) S. JÉRÔME, *Breviar. in Ps.*, P.L. XXVI, 949A/B; Ps.-RUFIN, *Comm. in Ps.*, P.L. XXI, 804B. Cf., pour une part, l'interprétation du *Physiologus*.

(4) Cf. les textes de la messe pascalle cités et commentés par F. CABROL, *Le livre de la prière antique*, Paris-Poitiers, 1900, p. 385-386.

(5) Fr. SUEHLING, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum* (*Römische Quartalschrift*, Supplementheft XXIV), Fribourg-en-Brisg., 1930.

(6) Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 319-320 et cf. p. 317; J. QUASTEN, *The Blessing of the Baptismal Font in the Syrian Rite of the Fourth Century*, dans *Theological Studies*, VII, 1946, p. 309-313.

(7) DUCHESNE, p. 321-322; CABROL, *op. cit.*, p. 384. Les liturgies des sacramentaires pour la vigile de la Pentecôte insistent naturellement sur le *donum spiritus sancti*.

même, sur notre pièce, a-t-on voulu le figurer prêt à descendre sur le néophyte et à se substituer en lui au Démon, dont le rejet et la défaite sont sur le point d'être consommés. La connexion de la colombe avec le « bain de régénération » est d'ailleurs d'un usage fréquent (1).

Moins immédiate apparaît la signification de l'arbre en ombelle et aux fruits étranges qu'encadrent les deux animaux. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de douter qu'il s'agisse de l'Arbre de Vie. L'extrême stylisation de l'objet ne permet guère d'y voir un arbre quelconque ou d'une essence connue — olivier ou palmier (2) — mais en fait quelque chose de singulier, d'étranger à la nature. On pense, presque malgré soi, au type immémorial de l'arbre sacré flanqué à droite et à gauche d'animaux fantastiques ou réels en position héraldique (des capridés, le plus souvent, mais parfois des cerfs ou des daims) (3). Type transmigré du plus lointain passé de l'Asie occidentale à notre âge roman (4), et dont il ne serait pas invraisemblable que notre mosaïste se fût souvenu; type d'ailleurs connu de l'ancien art chrétien de l'Occident, qui n'est pas sans fournir des représentations analogues de l'Arbre de Vie accompagné d'animaux et, çà et là, de cerfs (5). Mais il y a plus décisif. Par un de ses aspects, l'Arbre de Vie se prêtait, lui aussi, à traduire symboliquement certains éléments essentiels de l'initiation baptismale. Qu'était-il, en effet, au premier chef, pour l'allégoriste ou l'artiste chrétien? L'arbre paradisiaque de *Genèse* II, 22, dont, d'après l'*Apocalypse* II, 7, « il sera donné à manger à celui qui vaincra ». Il est couramment assimilé au « bois de Vie », c'est-à-dire à la Croix ou au Christ lui-même (6). A ce titre, comme on l'a vu, croix et chrisme peuvent, également encadrés de cerfs ou d'agneaux, se substituer à lui sur les monuments. Si, à soi seul, il constitue une sorte de réplique au type oriental de la « fontaine de Vie » (7), d'autres représentations le mettent dans un rapport plus exprès encore avec

(1) Cf. Fr. SUEHLING, *op. cit.*, p. 130-154, et les textes réunis par J. QUASTEN dans son édition du *De mysteriis* de s. Ambroise (*Florilegium Patristicum*, VII, 3^e partie, Bonn, 1936, p. 118, n. 4).

(2) Cf. FEUILLE, art. précé., p. 14 et n. 1.

(3) H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937, notamment p. 104-108.

(4) E. GOBLET D'ALVIELLA, *La migration des symboles*, Paris, 1891, p. 152-155.

(5) R. BAUERREISS, *Arbor vitae*, p. 32-37.

(6) Cf., entre autres, G. WIDENGREN, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (*Uppsala Universitets Årsskrift*, 1946, 3), Uppsala-Leipzig, 1946, p. 125-134. Cf. déjà IGNACE, *ad Trall.* XI, 2 et HIPPOLYTE, *in Daniel*, I, 17. Sur la forme merveilleuse de l'Arbre de Vie, cf. PIPER, *Der Baum des Lebens*, Berlin, 1865, et les autres travaux mentionnés par K. BURDACH, *Der Gral*, Stuttgart, 1938, p. 199, n. 17.

(7) BAUERREISS, *op. cit.*, p. 24-28.

l'eau salvatrice et régénératrice. Soit directement sous forme d'arbre (1), soit sous les espèces de la Croix (on en a cité des exemples en commençant), il y domine les quatre fleuves du Paradis qui sourdent de son pied et où, en certains cas, s'abreuvent des cerfs. L'*arbor vitae*, ou le *lignum vitae*, apparaît donc ici comme le *fons vitae*, la source de Vie elle-même ou le principe d'où dérivent les sources ou les fontaines de Vie, et notamment les eaux baptismales vers quoi aspire le catéchumène, où il se désaltère et renaît à une nouvelle vie (2). Planté au milieu du Paradis, dont, selon une allégorie répandue, l'Église est l'image (3), c'est de lui que découle, comme du flanc de Jésus à la Passion, l'eau vive dispensée par l'Église au nom de Celui qui est son chef et son centre en même temps que l'origine de tous ses sacrements. Sacrements qui, dans le cas de l'initiation baptismale, ont pour fin d'intégrer le néophyte à l'Église, de le réintroduire au Paradis d'où le péché l'avait chassé (4). De fait, dans les *lectiones* qui précèdent l'immersion, certaines liturgies ne sont pas sans faire mention de l'Arbre de la *Genèse* et des versets scripturaires où, à son occasion, intervient le Serpent tentateur (5). Peut-être même pourrait-on hasarder que pareil rapprochement n'est pas resté complètement étranger à l'esprit de notre mosaïste : s. Jérôme (6) n'identifie-t-il pas le reptile tué par le cerf symbolique au « serpent intelligible », la plus subtile de toutes les bêtes du Paradis et le séducteur d'Ève ? En ce sens, ce serait bien le même Démon, introducteur du péché dans le genre humain, que combattrait le catéchumène afin de se dépouiller de la faute originelle et de s'arracher à la tentation toujours renaissante ; là où, par sa désobéissance, la première femme a succombé, le fidèle va triompher ; le Malin est aujourd'hui vaincu auprès du même Arbre qui, à l'orée des temps, avait vu la réussite de ses ruses.

Quoi qu'il en soit, nous ne saurions nous contenter de voir très généralement dans l'Arbre de Vie ici figuré le Christ, enjeu de la lutte menée par le néophyte et principe des sacrements chrétiens. Il faut tenter de préciser le moment de

(1) BAUERREISS, *op. cit.*, p. 28-31.

(2) WIDENGREN, *op. cit.*, p. 130-133 et p. 139.

(3) L'Église, image du Paradis, dès IRÉNÉE (*adv. haer.*, V, 20,2) et TERTULLIEN (*adv. Marc.*, II, 4). Le monticule sur lequel s'érige la Croix ou qui porte le canthare peut aussi signifier l'Église (sur l'Église comme éminence, cf., par ex., CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paedag.*, I, 84,3).

(4) WIDENGREN, *op. cit.*, p. 127-130.

(5) Par ex., le *Liber comicus* (éd. G. MORIN, dans les *Anecdota Maredsolana*, I, Maredsous, 1893), a, p. 173, 25-p.176, 27, comme *lectio secunda* de la vigile pascale le récit de *Gen.* II, 7-III, 24.

(6) *Tractatus de Ps. CIII*, éd. MORIN dans *Anecdota Maredsolana*, vol. III, pars II, Maredsous, 1897, p. 165, 26-28.

la liturgie auquel il peut bien se référer, le sacrement dont il est plus spécialement la source ou le symbole. On pourrait juger la question oiseuse et y répondre immédiatement en soutenant que l'Arbre a trait soit à la cérémonie d'initiation tout entière, soit, comme l'impliqueraient certains des monuments que nous venons de rappeler, au baptême proprement dit, à l'immersion qui succède au combat. Les deux réponses sont plausibles, mais la première demeure aussi facile que vague, et la seconde risque d'achopper au fait que, contrairement aux monuments invoqués, aucun cours d'eau n'est figuré sur notre mosaïque sortant du pied de l'arbre. La pièce suggère sans doute virtuellement l'idée de l'immersion baptismale par la place qu'elle occupe au bord de la cuve du baptistère et par l'image du cerf qu'elle porte et qui évoque spontanément le thème de la soif et des fontaines ; elle ne semble pas néanmoins mettre l'arbre en relation directe ou particulière avec les eaux du baptême. On songera donc à l'un des actes liturgiques qui suivent l'immersion et font avec elle partie intégrante de l'initiation. Peut-être à la *chrismatio* ou confirmation, à l'onction d'huile parfumée versée sur la tête des catéchumènes et dont une des fins est d'armer le candidat contre Satan, de conférer la force aux *luctatores contra Diabolum* (1). Il faudrait toutefois être assuré, ou que notre arbre est la représentation fortement conventionnelle d'un olivier, ou que la conception de l'Arbre de Vie producteur de l'huile blanche qui donne la Vie n'était point particulière à certains milieux hétérodoxes (2). Je penserai bien plutôt au sacrement qui, après le baptême et la confirmation, clôt la cérémonie, à la communion. L'attention est ici frappée par la grosseur et les formes assez insolites, elles aussi, des fruits qui pendent du dôme de l'arbre : aurions-nous affaire aux fruits surnaturels de l'Arbre de Vie dont, selon la promesse de l'*Apocalypse*, il sera accordé au vainqueur — entendons : au catéchumène victorieux du Serpent — de manger ? Au même titre que l'« Eau de la Vie », l'« Eau Vivante », le pain de l'eucharistie — le « Pain de la Vie » ou le « Pain Vivant » — était communément tenu pour le fruit de l'*arbor vitae* ou de la Croix ou, ce qui revient au même, pour la substance même du corps du Christ ; il intègre qui y goûte à l'Église, l'introduisant du même coup au Paradis autrefois perdu à la suite du péché (3). Cette signification eucharistique de l'arbre n'a rien qui ne s'ac-

(1) Cf. Fr. J. DOELGER, *Das Sakrament der Firmung* (Dissert. Wurtzbourg), Wurtzbourg, 1905, p. 105, n. 1 et p. 114, n. 5 (où est notamment cité s. AUGUSTIN, in *Joh.*, XXX, 3. *P.L.* XXXV, 1648).

(2) Cf. les textes réunis par W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Goettingue, 1907, p. 304-305.

(3) Cf. WIDENGREN, *op. cit.*, p. 127-130 et p. 133-134. Dans la Jérusalem céleste d'*Apoc.* XXII, 1-2, le « bois de Vie » aux douze fruits est, d'ailleurs, lié au « fleuve de l'eau de la Vie ».

corde avec le sens général de la mosaïque ou qui ne convienne à la figure du cerf. L'objet du désir brûlant qui s'empare du catéchumène après sa lutte et sa victoire et qu'expriment les premiers versets du Psaume XLI est la communion aussi bien que le baptême : les deux sacrements forment les *desiderata* vers lesquels, dans un de ses sermons, Zénon de Vérone invite les néophytes à se hâter — avec la vélocité du cerf, ajoute-t-il ailleurs (1). Parfois même, par exemple dans un propos de l'abbé Poemen (2), les *fontes aquarum* où, toujours d'après le Psautier, les cerfs aspirent à éteindre l'ardeur du venin répandu dans leur corps, une fois le serpent mangé, symbolisent uniquement « le corps et le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ », qui « purifient de l'infection du poison » distillé par les « démons malins ». Et c'est aussi cette purgation procurée par les espèces eucharistiques que nous trouvons représentée, de façon plus ou moins réaliste, sur la mosaïque de Sens ou sur la cuve baptismale d'Alpirsbach : ici un Arbre de Vie, là un arbuste vert émergé d'un canthare, et, dans l'un et l'autre cas, un cerf y trouvant remède à sa langueur. Sous cet aspect, il semble donc que l'Arbre flanqué de deux cerfs soit, à l'enchir Messaouda, l'équivalent ou le substitut de ce qu'est plus directement sur d'autres mosaïques, et notamment à Bir-Ftouha, le vase sacré encadré des mêmes animaux ou d'un cerf et d'une biche. D'ailleurs, par lui-même ou sous forme d'olivier ou de palmier, l'Arbre de Vie est symbole de résurrection, de durée, d'immortalité (3), tous dons reçus au baptême et confirmés par la communion.

En fin de compte, et pour résumer l'interprétation d'ensemble que nous proposerions de donner de notre mosaïque, nous dirons qu'elle tend à évoquer, en un raccourci subtil mais saisissant, le déroulement de toute la liturgie baptismale. Elle en présente simultanément les deux étapes extrêmes : le point de départ, c'est-à-dire le combat du catéchumène contre le Démon dans la nuit de la vigile pascale, et la conclusion, la fin au double sens du mot, c'est-à-dire la participation, sous les espèces sacramentelles, du nouvel initié à l'Arbre de Vie ; en somme, la lutte préalable et le couronnement de la victoire qui en résulte. Les étapes intermédiaires sont suggérées ou implicitement supposées : le serpent déchiré et dévoré, la soif doit nécessairement conduire son vainqueur à l'immersion régénératrice, sans doute aussi à l'onction dont le *lignum vitae* peut être la source. Le cerf tueur de serpents et l'Arbre de Vie étaient des thèmes chargés par toute une tradition allégorique et liturgique de trop de résonances

(1) *Tract.*, II, 32, P.L. XI, 478A et la note 3 ; cf. II, 37, *ibid.*, 482A.

(2) *Verba Seniorum*, trad. par le diacre Pélagie, XV, 17, P.L. LXXIII, 9831.

(3) Cf. *DALC*, I, col. 2691-2709.

symboliques pour ne pas se prêter à une telle orchestration, aussi allusive que riche.

Un dernier mot, en guise d'appendice, sur une peinture du monastère de Saint-Apollô, à Baouît, qu'un détail oblige, du moins à première vue, à rapprocher de notre pièce. A l'angle gauche de la fresque qui couvre la paroi sud de la chapelle XVII et où Clédât propose de voir une représentation, inspirée par la *Vie de Pakhôme*, du séjour des pécheurs en Enfer, figure, en effet, un cerf aux prises, lui aussi, avec un serpent qu'il tient happé au-dessous de la tête et qui, glissé entre ses pattes de derrière, lui enroule le cou d'un puissant repli. Le corps de l'animal est bistre taché de rose et bordé de jaune ; celui du reptile, d'un brun tirant sur le gris et rayé de stries. En avant du groupe, deux plantes ; derrière, une tige grise surmontée d'une fleur à corolle jaune-noisette et à calice vert-pâle. Sur la droite, un personnage barbu et aux cheveux ras, la tête auréolée d'un nimbe jaune cerclé de gris, vêtu d'une robe blanche que surmonte une tunique jaune-clair, écrase de son pied droit, sous la semelle d'une sandale à cordons, la queue du serpent. Une inscription copte l'identifie à +ΠΑCONΦΙΑΕΑC (je lirais plutôt : ΦΙΑΘΘΕΟC) ΠΑΚΩΝΙΑΘΗC, à « mon frère (1) Philéas (ou Philothée) le plâtrier » (2). ou mieux, sans doute, ΠΑΓΩΝΙΘΗC, « l'athlète ». A cet ensemble répond, dans l'angle droit de la fresque, une scène symétrique : sur un fond de fleurs roses et vertes, un ours semble flairer, tête baissée et échine ployée, le bas de la robe jaune à broderies mauves d'un personnage également nimbé, mais qui, à la différence du premier, porte une chevelure abondante tombant jusqu'à sa nuque, une barbe en pointe et de

(1) Sur cette locution analogue à nos expressions stéréotypées : « Monseigneur », « Monsieur », v. la note d'E. DRIOTON dans Jean MASPERO, *Fouilles exécutées à Baouît* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, LIX), Le Caire, 1931, p. 49, n. 1.

(2) J. CLÉDAT, *Le monastère et la nécropole de Baouît* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, XII), Le Caire, 1904, pl. XLVII (en couleur), pl. XLVIII, 1 et XLIX, 1 (détail) ; description, p. 78-79. Je donne ici les lectures et la traduction de Clédât. « Plâtrier » me paraît difficile, bien qu'à la chapelle XXVIII (p. 159) plusieurs « frères » soient représentés, dont les noms sont accompagnés de la mention des fonctions qu'ils exerçaient (charpentier, corroyeur, foulon, etc.). Voici, au reste, l'interprétation bien meilleure que M. Michel MALININE veut bien me proposer de l'inscription : il lit, lui aussi, ΦΙΑΘΘΕΟC et reconnaît dans ΑΚΩΝΙΑΘΗC une transcription d'ΑΓΩΝΙΑΘΗC, qui n'est peut-être qu'une corruption d'ΑΓΩΝΙΕΘΗC, les lettres A et C pouvant être facilement confondues dans la paléographie copte. Il faudrait donc traduire : « Le frère Philothée, l'athlète (ou : le lutteur) ».

longues moustaches. C'est l'ΑΠΑ ΓΕΩΡΓΙΕ ΝΑΑΝ ΠΑΜΟΟΥΕ, l'« apa Georges de Dan, le lion » (?) ou « le lion de Dan » (?) (1).

Quelle interprétation donner de l'un de ces groupes, qui soit réciproquement, comme il paraît requis, valable pour l'autre ? Le second commémorerait-il, ainsi que l'imaginait dom H. Leclercq (2), le souvenir de quelque saint local vivant en familiarité avec un ours, comme tel héros de la littérature du Désert avec un lion ou une hyène apprivoisée ? L'admettrait-on, il serait difficile d'expliquer pour quelle raison le cerf — en ce cas, l'animal familier de Frère Philothée — a été figuré enlacé d'un serpent. On ne peut guère non plus, sans l'écarter aussitôt, se laisser effleurer par l'idée qu'il s'agit de deux pieux défunts jouissant par avance, dans un Paradis semé de fleurs, des joies prophétisées pour la Fin des temps par Isaïe et marquées, entre autres, par la conduite pacifique que toutes les bêtes observeront à l'égard les unes des autres et vis-à-vis de l'homme : si l'« ourse » y aura même pâturage que la vache, si la « vipère » et le « balisic » y seront sans danger pour le « nourrisson » et l'« enfant sevré » (Is. XI, 7-8), il ne saurait y être question, entre tel reptile et le cerf, de combat, puisqu'aussi bien celui-ci ne peut, sur notre peinture, être tenu pour de simples ébats. Il semble donc bien plutôt que les deux animaux ne sont ici que des images conventionnelles, que les deux scènes unissent aux portraits de deux des membres de la communauté les symboles des fonctions ou des vertus qui étaient les leurs. Si la supposition est exacte, certaines exégèses peuvent être hasardées, qui admettraient toutes que l'ours est ici comme chez les allégoristes un des « types » du Démon (3).

De même qu'à l'enchir Messaouda, le cerf entouré des replis d'un serpent pourrait représenter le catéchumène à la veille de son initiation et encore en proie au Diable ou aux attaques du péché. En ce cas, Philothée aurait chance d'avoir été un moine admis à la prêtrise et chargé par les supérieurs du couvent

(1) J. CLÉDAT, *op. cit.*, pl. XLVII, XLVIII, 2 et XLIX, 2 (détail); p. 78-79. La lecture et les deux traductions de Clédat paraissent ici encore plus inacceptables que dans le cas précédent et n'offrent aucun sens plausible. M. MALININE lit ΑΠΑ ΓΕΩΡΓΙΕ ΝΑΑΝΑΜΟΟΥΕ et voit dans ΔΑΝΑΜΟΟΥΕ un terme géographique qui se retrouve sous la forme TANEMOOUYE sur les inscriptions VIII et IX de la chapelle XX (p. 121). Il s'agit certainement du même nom que ΤΑΜΜΩΟΥ cité dans E. AMÉLINEAU, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, p. 477 (cf. TANAMHY et TANAMHI, dans les indices du Catalogue du British Museum et du *Corpus Papyrorum Raineri*). Comprendre alors : « Apa Georges (originaire ou habitant) de Tanemowe ».

(2) Dans *DACL*, XIII¹, col. 160.

(3) Cf. S. JÉRÔME, *P.L.* XXV, 1052; EUCHER, *P.L.* L, 751B (d'après IV *Reg.* II 24). Mais Eucher ajoute à *Diabolus* : *aut duces saevi vel insidiatores*, et RABAN MAUR (*P.L.* CXII, 1085) dit seulement : *quilibet crudeles, immundi*.

d'administrer le baptême (1), tandis que l'apa Georges aurait joué le rôle d'exorciste, de dominateur du Malin qui ne se serait approché de lui qu'avec l'allure craintive peut-être prêtée à l'ours de notre peinture. Mais l'hypothèse demeure gratuite en grande partie. Outre que les milieux monastiques d'Égypte paraissent, si l'on se fie à un propos de s. Pakhôme (2), avoir en général proscrit l'accès de tel ou tel de leurs membres aux ordres de la cléricature, il ne peut être prouvé que l'image du cerf et du serpent garde partout et toujours la même signification stéréotypée. De plus, bien que l'une des fresques de la chapelle XVII ait pour sujet le baptême du Christ et que sur la paroi est, au-dessus de l'abside, la Sainte Église soit peinte portant un vase rempli d'un liquide rouge, de vin eucharistique, rien ne paraît indiquer que la salle ait jamais servi de baptistère.

Philothée et Georges étaient-ils des « anciens » ou des supérieurs réputés pour leur habileté à dépister les esprits malins, à provoquer l'expulsion du Démon par l'aveu des fautes, à vaincre le Diable en aidant leurs frères à se protéger de ses assauts ou à se libérer des atteintes qu'ils en avaient reçues ? Étaient-ils, en d'autres termes, des « confesseurs » ou des « directeurs de conscience » renommés ? Nous ne saurions le dire.

Peut-être, plus simplement, les deux bêtes qui les accompagnent rappellent-elles leurs vertus ascétiques, le bon combat, inhérent à la vocation et à la vie monacales, qu'ils n'avaient cessé de mener dans la pénitence, les macérations, les exercices de piété, peut-être la solitude, contre les puissances du Mal. L'apa Georges tient l'ours en respect, tandis que Philothée l'« athlète », le « lutteur », manifeste sa maîtrise de double façon : sous sa forme humaine, en écrasant sous son pied la queue du serpent ; sous les espèces du cerf, qui broie en sa gueule le reptile. Le cerf combattant a, nous l'avons vu, trop souvent servi aux allégoristes à désigner l'anachorète, l'ascète, le contemplateur ou, plus généralement, le spirituel, le parfait, le saint, pour qu'il y ait difficulté à en faire ici l'emblème d'un frère qui, aux yeux de la communauté, a pu posséder l'une de ces qualités, sinon même les réunir toutes en lui. Il serait même tentant, quoique hardi, d'interpréter la figure à la lumière d'un dit de Poemen rapporté par les *Verba Seniorum* (3) : Philothée aurait été un de ces « solitaires » (*monachi*) que le

(1) C'est le cas du moine Conon, du monastère de Penthucla, à l'ouest du Jourdain, dont les sermoneaux sont décrits par Jean Moschos dans le *Pré Spirituel*, c. 3 (*P.G.* LXXXVII³, 2853C/2856B).

(2) Cf. *Vita s. Pacom.*, trad. par Denys le Petit, c. XXIV, *P.L.* LXXIII, 244D/245A.

(3) *Verba Seniorum*, trad. par le diacre Pélage, XV, 17, *P.L.* LXXIII, 983D.

Psaume XLI compare au cerf et qui, « après avoir mangé des serpents dans le désert », désiraient, « embrasés dans la solitude par l'ardeur du venin des démons malins », de « rencontrer au jour du dimanche les sources d'eau », c'est-à-dire de se rendre au monastère et d'y communier au corps et au sang du Seigneur. Au cas où il s'agirait bien sur la fresque centrale des châtiments infernaux infligés aux pécheurs, les deux images d'angle seraient ainsi destinées à signifier, en contraste avec la défaite et les souffrances des damnés torturés par les démons, le serein triomphe de la sainteté sur les puissances du Mal.

Plus plausible que les précédentes, il serait malgré tout imprudent de tenir une telle explication pour autre chose qu'une conjecture.

Henri-Charles PUECH.

UNE SCULPTURE PRÉ-ROMANE DU CLOÎTRE D'ELNE

par A. Frolow

Le charmant cloître de la cathédrale d'Elne dans les Pyrénées-Orientales renferme, ainsi que l'a observé Prosper Mérimée (1), un véritable musée lapidaire, riche des chapiteaux et des diverses sculptures qui y ont été réunis depuis le XII^e jusqu'aux XIV^e ou XV^e siècles. Le bas-relief reproduit ci-contre, à la planche I, fait partie de cet ensemble unique. Des guides touristiques de la région le mentionnent vaguement (2) mais autant que j'ai pu m'en assurer, il n'en a été fait aucune étude plus poussée, ce qui donne, en une certaine mesure, l'attrait de l'inédit à ce petit monument.

Il s'agit d'un bloc de marbre de 29 cm × 19 cm, scellé à hauteur d'homme dans la galerie Sud du cloître. La pierre, couverte d'une jolie patine dorée, a été travaillée en épargne, de sorte que la hauteur du relief des personnages

(1) *Notes d'un voyage dans le Midi de la France*. Paris, 1835, p. 412.

(2) Voy. P. VIDAL, *Guide historique et pittoresque dans le département des Pyrénées-Orientales*. Perpignan, 1879, p. 168 ; P. VIDAL, *Guide du touriste et de l'archéologue dans la cathédrale et le cloître d'Elne*. Perpignan, 1888, p. 101. L'auteur signale la présence de la sculpture sans la décrire. Le *Guide* publié par l'abbé JAMPY m'est resté inaccessible ; M. CARLÈS, photographe à Elne à qui je dois ma planche, m'assure qu'il n'y est pas question non plus du sujet qui nous intéresse. Par contre, on trouvera dans ces ouvrages — ainsi que dans celui signé R. L., *Elne. La cathédrale, le cloître*. Perpignan, 1909 et dans celui de MÉRIMÉE, cité ci-dessus — soit la description, soit la reproduction de la plupart des autres sculptures d'Elne. Voy. aussi E. LE BLANT, *Les sarcophages chrétiens de Gaule*. Paris, 1886, p. 137/8, n^{os} 194-196 ; A. KINGSLEY PORTER, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*. Boston, 1923, V, n^{os} 611-614 et 623-626 ; J. WARD PERKINS, *The Sculpture of Visigothic France*. *Archaeologia*, LXXXVII, 1938, p. 113, pl. XXXI, 7 et XXXII, 4 et 7 (avec un renvoi à PUIG Y CADAFALCH, *L'Arquitectura romanica a Catalunya*, fig. 337/9) et surtout G. GAILLARD, *Premiers essais de Sculpture monumentale en Catalogne aux X^e et XI^e siècles*. Paris 1938, p. 94 sq. (add. à la bibliographie la revue *Le Point*, n^{os} 34-35, 1947, p. 55).

COMPTES RENDUS

HANS PETER L'ORANGE, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens, unter Mitarbeit von Armin von Gerkan. Texte et Album. Berlin 1939. Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, t. 10.*

Cette publication remonte à 1939, mais la guerre en empêcha la diffusion normale, et aujourd'hui elle est rendue impossible à la suite d'une destruction des dépôts de l'éditeur. Aussi, peu de lecteurs, en France, ont pu consulter l'excellente monographie de M. L'Orange, et il n'est pas trop tard pour en signaler ici le contenu et l'importance.

Le livre débute par une esquisse de l'histoire de l'arc depuis sa fondation et notamment du sort des reliefs qui le décorent : avant d'en aborder l'étude, il faut pouvoir dire ce qui y revient à l'œuvre initiale et ce qui fut ajouté ou transformé par la suite. Un chapitre substantiel signé par A. von Gerkan est consacré à la construction de l'arc, à ses caractères techniques et aux conditions historiques dans lesquelles il fut élevé. Rien de très nouveau dans la date proposée par M. von Gerkan : entre octobre 312 (victoire du Pont Milvius) et juillet-septembre 315 (célébration des décennales de Constantin). Le monument aurait été inauguré plutôt vers la fin de cette période, étant donné la place que les décennales tiennent dans les inscriptions et l'iconographie de l'arc. On soulignera, par contre, une autre conclusion de ce chapitre : contrairement à une opinion souvent émise, la construction de l'arc témoigne d'une unité indiscutable, et c'est l'observation minutieuse des détails qui en fournit la preuve.

C'est en partant des constatations formulées dans les deux premiers chapitres que M. L'Orange établit son étude des reliefs, qui est l'objet principal de la publication. Cette recherche débute par une brève, mais convaincante démonstration de l'unité artistique de l'œuvre sculptée sur l'arc : malgré la présence simultanée de deux techniques (v. plus loin) et les remplois de sculptures plus anciennes, cette unité se manifeste dans le programme iconographique cohérent de l'ensemble des reliefs et l'ordonnance de ceux-ci en fonction de ce programme. L'unité de l'œuvre plastique est confirmée par la présence, dans les parties les plus différentes de l'arc, d'un certain nombre de motifs précis et particuliers, les mêmes partout. L'ensemble serait à attribuer à un atelier qui réunissait plusieurs praticiens sous la direction d'un seul artiste. Un sculpteur plus distingué avait pu être chargé des portraits des empereurs.

Le gros du volume est consacré à la description fort soignée et aux commentaires historiques et archéologiques de tous les reliefs de l'arc qui remontent à sa fondation ou qui, plus anciens, furent regroupés ou retouchés à cette époque. Il ne peut être question de résumer ce travail excellent auquel il suffira de renvoyer tout historien de la Basse Antiquité et de la haute époque médiévale. Pour l'histoire de l'armée et des armes, du costume militaire, des religions et des cultes (et notamment du culte impérial), M. L'Orange

offre des renseignements aussi variés que précieux. Grâce au soin extrême de ses analyses, à sa sensibilité d'historien et à sa solide érudition, il réussit à tirer des sculptures de l'arc constantinien des quantités de renseignements nouveaux et suggestifs, ou à compléter, à préciser notre information sur d'autres points. Voici, résumés, quelques exemples de ces observations : 1) le décor sculpté dans son ensemble obéit à un thème principal unique, que les nombreux sujets réunis dans cet ensemble, qu'ils soient historiques ou symboliques, ne font qu'illustrer de façons différentes ; 2) cet ensemble de sculptures reflète avec éclat la prépondérance du culte du *Sol Invictus*, dans la religion de Constantin et de l'Etat romain qu'il gouvernait, avec Licinius, entre 312 et 315 ; 3) on a mis un très grand soin, en confectionnant et en ordonnant les sculptures de cet arc qui avait à célébrer une victoire de Constantin aux abords de l'Urbs, pour rappeler l'unité de l'Empire qu'assurait la concorde des empereurs égaux, Constantin et Licinius (v. le paragraphe sur le regroupement des médaillons remployés du II^e siècle) ; 4) au début du IV^e siècle, la victoire d'un empereur qu'on célébrait surtout était la « victoire perpétuelle » des Augustes, et non pas un triomphe sur l'ennemi, dans une bataille précise. Or, comme le remarque M. L'Orange, l'imagerie typique des arcs de triomphe avait été définie à l'époque où ceux-ci commémoraient encore des combats victorieux et des triomphes concrets. Sans renoncer à cette imagerie, les auteurs de l'arc constantinien l'adaptèrent aux idées nouvelles, et les observations à ce sujet de M. L'Orange sont particulièrement fines : en effet, les sculptures de l'arc de 312-315 évoquent les unes une victoire concrète et effective de Constantin, les autres la vertu triomphale constante des deux Augustes (à propos des décennales).

Ces démonstrations pénétrantes — dont on aurait pu facilement multiplier les exemples — ont parfois une portée assez générale. Ainsi, expliqué comme il l'est par M. L'Orange, l'arc constantinien apporte un témoignage de premier ordre sur la religion de Constantin en 312-315, et il est piquant que ce monument — qui est contemporain du Triomphe de l'Eglise — nous offre la manifestation iconographique la plus ample qu'on connaisse de la dévotion au *Sol Invictus*, et que l'empereur qui voue le culte ainsi proclamé en 315 soit précisément Constantin. L'examen de ce décor sculpté convainc que ce culte lui-même et l'imagerie, si abondante, qu'il inspirait, avaient atteint leur summum à la veille de leur arrêt brusque par la volonté du même Constantin. Or, il est clair qu'un arrêt en plein essor pouvait difficilement être complet, et que d'autres cultes et d'autres arts de l'époque devaient recueillir l'héritage du *Sol Invictus*. En ce qui concerne l'imagerie, on comprendra mieux dorénavant la pénétration massive de l'art impérial dans les figurations chrétiennes du IV^e siècle. D'autant plus que l'arc constantinien, tel qu'il nous est expliqué maintenant, nous apparaît comme l'ensemble iconographique le plus ample de l'art monarchique romain. Car non seulement, c'est le dernier en date des monuments de la monarchie païenne, mais aussi le seul qui puisse être cité en pendant véritable aux grands ensembles de mosaïques paléochrétiennes (par exemple sur l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure).

Par ailleurs, mieux que toute autre œuvre connue, l'ensemble iconographique de l'arc nous fait saisir le rôle que les cultes astraux, liés aux religions monarchiques, ont dû jouer dans l'élaboration des figurations cosmiques, si importantes, comme on sait, dans l'iconographie chrétienne. Bien des motifs et des procédés d'ordonnance qui, sur l'arc, figurent l'universalité, se retrouvent dans les images complexes des chrétiens à partir du IV^e siècle.

Et d'autre part, ce même arc, avec son cycle d'images à la fois historiques et symboliques, qu'on orchestrait d'une certaine façon pour les faire servir toutes à l'expression d'un faisceau d'idées religieuses connexes, nous fait entrevoir certains modèles païens des praticiens qui travailleront pour l'Eglise et le processus de la transmission de ces

modèles. En effet, au stade de son évolution que reflète l'imagerie de l'arc, la religion astrale était entièrement subordonnée au thème de la glorification de l'empereur, et ne se servait au fond des signes manifestes du paganisme qu'en fonction de ce thème monarchique central. Cette iconographie pouvait ainsi se faire adapter, avec la même aisance, soit à la glorification d'un empereur qui ne serait plus un *Sol Invictus* incarné, mais un serviteur du Christ, soit à la célébration du Monarque Céleste lui-même. Et dans les deux cas, on pouvait réunir, dans un même ensemble et en fonction du même thème triomphal, comme sur l'arc, les figurations historiques et symboliques, complémentaires les unes des autres ou parallèles. Quant à la façon dont cette transmission aux chrétiens a pu se faire, l'arc nous apporte également une indication précieuse : comme je l'avais signalé, à la suite de M. L'Orange, les reliefs de l'arc insistent non pas sur les exploits concrets du triomphateur, mais sur sa qualité abstraite de *semper victor*. Or cette tendance ouvrait la voie aux emprunts, de la part des chrétiens. Car autant il aurait été difficile d'établir une commune mesure quelconque entre des images descriptives de victoires d'un souverain et les thèmes d'inspiration chrétienne, autant les figurations typologiques du triomphe perpétuel pouvaient y trouver des correspondances fécondes, et justifier ainsi des emprunts de tout genre (je pense notamment aux images symboliques du triomphe, aux ordonnances générales des grandes figurations doxologiques, et à tout ce qui sert à figurer la Majesté et son caractère universel, etc.). Bref, grâce aux recherches de M. L'Orange et à travers un monument qu'il a su mettre en valeur avec une sûreté de jugement parfaite, nous voilà bien mieux renseignés sur les antécédents immédiats de l'art paléochrétien au temps du Triomphe de l'Eglise.

Le dernier chapitre du livre traite des sculptures de l'arc en tant qu'œuvres d'art. Relevons-y tout d'abord cette observation intéressante de M. L'Orange : les praticiens chargés de ces reliefs et qui travaillaient simultanément, employaient deux styles différents, l'un plus élégant, mais plus banal, l'autre plus rustique, mais plus vigoureux et plus expressif. A chacun de ces styles correspond d'ailleurs une technique particulière : le premier en applique une qui est de tradition grecque, tandis que le second se sert d'une technique romaine. Enfin — et cette remarque est importante — ces styles et techniques changent avec les sujets : les sujets courants sont traités dans la manière grecque, probablement grâce à des modèles dont les praticiens disposaient facilement ; tandis que l'autre manière correspond aux sujets que l'art industrialisé ne traitait pas en série et pour lesquels il a donc fallu faire un effort d'invention. Les sculpteurs de l'arc constantinien, lorsqu'on les plaçait devant des sujets de cette dernière espèce, ne cherchaient pas à leur adapter le style traditionnel des autres modèles. Ils essayèrent de créer, et à preuve, le style des reliefs de cette série qui offre des ressemblances indéniables avec d'autres sculptures contemporaines issues d'ateliers de Rome. Autrement dit, ce deuxième style correspond à un art plus spontané. Il est par ailleurs assez rude, même un peu rustique, exactement comme l'art de presque toutes les œuvres connues de la sculpture romaine des III^e et IV^e siècles (M. L'Orange établit une longue liste de ces œuvres apparentées aux reliefs de l'arc).

Depuis que le regretté Rodenwald a « découvert » ce courant curieux dans la sculpture romaine des derniers siècles, on lui assigne une place importante dans l'art post-classique des pays latins. Cette sculpture où le recul des formes classiques s'expliquerait par une action créatrice nouvelle née dans les provinces latines de l'Empire, aurait été l'un des facteurs principaux de l'art original de la *Spätantike* et, par celui-ci, de l'esthétique du haut moyen-âge.

M. L'Orange partage visiblement cette conviction quant à l'importance historique du courant romain dans la sculpture du Bas Empire. C'est avec raison, en tout cas, qu'il nous fait observer la parenté du style de maintes sculptures de l'arc et de différent

reliefs romains de cette époque, qui les unes et les autres, se distinguent esthétiquement des sculptures grecques contemporaines. On ne saurait donc douter du concours effectif de l'art proprement romain à l'expression esthétique des reliefs de l'arc (ce style ne trouve aucun écho dans la *pars orientalis* de l'Empire ; mais a-t-il eu une suite en Occident, dans l'art du haut moyen-âge ? Cela mériterait une étude).

Je me demande cependant si M. L'Orange ne réduit pas, dans ces sculptures romaines la part qui y revient aux apports gréco-orientaux ? Il suppose, en effet, que des motifs, tels que la taille volontairement exagérée de l'empereur ou la frontalité des personnages, ou encore la symétrie des compositions et l'alignement de figures semblables, devaient être considérées comme des créations spontanées des sculpteurs romains, et non pas comme des emprunts aux arts orientaux, où tous ces motifs sont fréquents et traditionnels. Autrement dit, les mêmes influences orientales qu'il constate à maintes reprises dans le programme religieux ou idéologique des sculptures, il refuse de les admettre dans le style. Et sans doute, historiquement, le style a pu se former en suivant d'autres voies que celles qu'empruntent les idées au service desquelles se mettait cet art. Mais ce n'est pas certain, ni même probable.

On souhaiterait, pour une explication définitive de l'art de ces sculptures (ou d'autres œuvres de la Basse Antiquité) une étude préalable de l'ensemble des monuments de ce temps, dans tous les pays méditerranéens. Ce serait le meilleur moyen pour observer simultanément et pour évaluer les parts qui, dans ces œuvres, reviennent respectivement aux traditions locales et aux inspirations communes à l'époque. Car si les particularités locales ou régionales sont très typiques, pour l'art de la Basse Antiquité, il n'en reste pas moins que ce dernier affirme aussi son originalité par un certain nombre d'innovations qui sont communes à tous les pays méditerranéens. Or, ces innovations-là apparaissent généralement d'abord dans la *pars orientalis*, et cela nous donne sans doute la mesure de la participation de l'art gréco-oriental à l'élaboration du style de la Basse Antiquité dans son ensemble. N'empêche évidemment, que dans chaque pays, les prototypes orientaux se voient soumis à une interprétation plus ou moins radicale, dans le goût local. Et c'est ce qui, à mon avis, a dû se passer également à Rome, pour des motifs que j'ai signalés plus haut (taille exagérée des empereurs, frontalité, répétition de figures semblables alignées, etc...). Et si, à la suite de M. L'Orange, je constate, par exemple, que chaque personnage d'une série de figures alignées a plus d'individualité que n'en ont les personnages semblables sur un relief achéménide, j'en conclus, non pas que le sculpteur romain a ignoré tout modèle oriental, mais qu'il l'a interprété assez librement, ne pouvant pas abandonner aussi radicalement les usages de l'art classique que le fera, deux siècles plus tard, le mosaïste de Saint-Appolinaire-le-Nouveau (procession des martyrs).

Le décor sculpté de l'arc constantinien est l'un des témoignages les plus précieux sur un art particulièrement complexe. M. L'Orange a le mérite de l'avoir présenté et commenté d'une manière digne de son importance historique ; sa science et son goût n'ont jamais été surpris par la complexité des problèmes posés par ces sculptures.

A. GRABAR.

F. MASAI, *Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise*. Aux éditions « Erasme » à Bruxelles et « Standaard Boekhandel » à Anvers, 1947.

Dans ce livre de cent quarante pages, abondamment illustré, M. Masai défend avec passion une thèse : l'art de la miniature dite irlandaise n'est pas une création des Irlandais, mais des Anglais ; aucun des grands chefs d'œuvre de cet art — ni le Livre de Durrow

(vers 700), ni le Livre de Lindisfarne (vers 720), ni le Livre de Kells (vers 800) — n'a été exécuté en Irlande ; tous, ils proviennent de Northumbrie ; l'Irlande ne s'est mise à imiter les œuvres de ce style anglais qu'un demi-siècle plus tard (deuxième moitié du VIII^e siècle), c'est-à-dire en même temps que les pays continentaux de l'Europe occidentale, où d'ailleurs ce genre de peinture dans les manuscrits a été introduit, non pas par les missionnaires irlandais, mais par des moines anglo-saxons.

Telle est la thèse de M. Masai qui surprendra les lecteurs peu versés dans la bibliographie récente de l'art du haut moyen-âge sur les Îles Britanniques, et son auteur leur paraîtra extrêmement révolutionnaire. Or, en fait, sa théorie l'est beaucoup moins que, dans son enthousiasme, il veut bien nous la présenter.

Il s'agit en somme de deux choses connexes, mais distinctes : l'art des enluminures dites irlandaises est-il irlandais par ses origines ? Est-ce en Irlande ou en Angleterre qu'on exécuta les plus anciens et les plus beaux manuscrits avec ces enluminures ? La première question, on s'en doute, est de loin la plus importante pour l'historien.

Or, en ce qui concerne cette première question, il suffit de lire Sir A. W. Clapham (*Notes on the Origins of Hiberno-Saxon Art*, dans *Antiquity* 8, 1934, p. 43, 57) ou T. D. Kendrick (*Anglo-Saxon Art to A.D. 800*, Londres, 1938 : M. Masai avoue p. 59, note 99, de ne pas avoir pris connaissance de ce livre fondamental), pour constater que les deux archéologues contemporains les plus avertis en matière d'art anglais et irlandais de haute époque ne doutent plus de la présence de nombreux éléments anglais (northumbriens) dans l'art ornemental dit irlandais. Et il n'est nullement question chez eux de considérer celui-ci comme une expression par excellence de l'« âme » ou du « génie » de la race « celtique ». M. Masai qui combat avec une passion bien sympathique ces idées chères au XIX^e siècle, aurait pu sans doute s'épargner cette peine.

Chez les historiens du haut moyen-âge aussi, on en est revenu des idées d'autrefois qui tendaient à amplifier le rôle du christianisme irlandais entre le VI^e et le IX^e siècle : ni la culture chrétienne que les moines de ce temps avaient installée en Irlande, ni celle qu'ils furent capables de propager sur le continent, n'avaient jamais atteint un niveau bien élevé (Dom Cappuyns). Le rôle historique du christianisme ancien des Celtes insulaires s'en trouve réduit d'autant. Enfin, des paléographes illustres tels que E. H. Zimmermann ou E. A. Lowe, ont avancé la date de certains manuscrits irlandais et ont fait admettre que certains autres, tels que le Livre de Durrow, par exemple (c'est-à-dire le codex connu le plus ancien qui soit orné d'enluminures) ont été écrits non pas en Irlande, mais en Northumbrie. Ils ont prouvé que les plus anciens manuscrits enluminés irlandais qui puissent être datés ne sont pas antérieurs au milieu du VIII^e siècle, tandis que le fameux Book of Lindisfarne, un autre chef d'œuvre de la miniature de style irlandais, porte une suscription et des gloses qui en fixent les origines avec certitude vers 740 au plus tard, et notamment dans cette même Northumbrie qui est une province du Sud-Ouest de l'Angleterre. Bref, de tous les côtés, on s'était occupé, ces temps derniers, à diminuer le rôle des Irlandais et à agrandir celui des Anglo-Saxons, dans l'histoire de la civilisation précarolingienne, et à bien des égards le livre de M. Masai, qui abonde dans le même sens, ne fait que résumer ou compléter les démonstrations de ses prédécesseurs. Il est évident, d'ailleurs, que tout le monde s'avance ici sur un terrain suffisamment ferme, et notamment en ce qui concerne les activités artistiques : pour toutes les raisons invoquées par MM. Clapham, Kendrick, Masai, le répertoire ornemental des premiers enlumineurs de manuscrits de style irlandais a été préparé non pas en Irlande, mais en Angleterre (ornements des arts industriels locaux de l'époque romaine ; de l'orfèvrerie celtique d'Angleterre et de l'orfèvrerie anglo-saxonne). Dans l'un de ses derniers articles, qu'il consacra à la croix de Ruthwell, le regretté F. Saxl a apporté d'autres indications semblables et qui montrent l'art de la Northumbrie du

VIII^e siècle s'élevant sur plus d'une tradition pré-chrétienne locale (*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, VI, 1943).

Tout compte fait, en répondant négativement à la question : l'art des enluminures dites irlandaises est-il irlandais par ses origines, M. Masai a tiré des conclusions qui semblaient s'imposer depuis les dernières recherches de plusieurs savants éminents. Il a eu le mérite de les avoir mis en valeur dans un ouvrage consacré spécialement à la miniature.

Les conclusions de M. Masai me paraissent plus discutables lorsque, après avoir contesté les origines nationales de l'art ornemental des Irlandais, il refuse systématiquement à ceux-ci tous les plus anciens et les plus beaux manuscrits enluminés aux ornements « irlandais ». Selon lui, tous ils auraient été exécutés en Angleterre et aucun en Irlande. Certes, la question de l'amour-propre national mise à part, on peut considérer comme secondaire le lieu d'exécution exact de chacun des manuscrits décorés d'ornements semblables, étant donné que l'origine de ces ornements eux-mêmes nous est connue (Sud-Ouest de l'Angleterre). Mais les efforts un peu acharnés de M. Masai, pour attribuer à la Northumbrie — à côté du Book of Lindisfarne qui en vient sûrement — le Book of Durrow, ancêtre de la série, ou le Book of Kells, le plus riche de ces manuscrits, me paraissent déplacés parce que tendancieux. Comme M. Kendrick, après une tentative semblable (*Anglo-Saxon Art*, p. 59, note 99), je me déclare peu convaincu et, en dehors des arguments « contre » avancés par ce grand spécialiste anglais, qui ont certainement leur valeur, je dirai pour ma part : quand on ne dispose pour des comparaisons que d'un très petit nombre de manuscrits, et quand il s'agit de *scriptoria* situés dans deux pays voisins desservis par un clergé qui se déplaçait facilement de l'un à l'autre, et où d'ailleurs, en Northumbrie comme en Irlande, on dessinait depuis 750 environ, les mêmes ornements « irlandais », — comment affirmer péremptoirement que cinquante ans plus tôt les mêmes conditions n'y étaient pas encore réunies ? (c'est-à-dire que vers 700, les mêmes ornements ne pouvaient pas encore être traités des deux côtés de la Mer d'Irlande, comme cela se fera vers 750). A mon avis, le bon sens ne permet pas de distinguer sur ce point entre 700 et 750. Or, s'il en est ainsi, le Book de Durrow aurait pu être enluminé dans un *scriptorium* d'Irlande. Il aurait suffi que, soit un scribe northumbrien s'y déplaçât, soit qu'un Irlandais s'en chargeât, inspiré par les œuvres anglaises semblables (nous n'avons évidemment pas la prétention de croire que le Book of Durrow est « le premier » des manuscrits de style irlandais qui ait jamais existé).

Ce qu'on aimerait savoir davantage, c'est où et comment un Anglais ou un Irlandais de formation northumbrienne, a eu l'idée de transposer sur les pages d'un manuscrit des ornements empruntés à l'orfèvrerie anglo-saxonne et celtique, et fonder ainsi la tradition des manuscrits insulaires enluminés ? La question n'a pas été posée par M. Masai, et pourtant il est moins intéressant de savoir dans quel *scriptorium* précis le Book of Durrow a été exécuté, que d'apprendre pour quelle raison et sous quelle impulsion un calligraphe ornementiste formé et probablement né sur l'une des Iles Britanniques, a agrémenté d'ornements un premier manuscrit anglo-irlandais ? Dans d'autres pays, on a bien moins de chances d'approcher d'aussi près le premier manuscrit enluminé. Tandis qu'ici on sait qu'avant 700 environ les Irlandais n'enlumaient pas leurs manuscrits (quelques-uns de ces codices archaïques sont conservés), et les Anglais ne semblent pas en avoir connu l'usage avant le dernier tiers du VII^e siècle. Les premiers manuscrits illustrés ont dû arriver en Angleterre à cette époque-là, avec d'autres objets de culte et des images que nous savons apportées de Rome par les évêques et missionnaires qui rentraient d'Italie ou en venaient. On dit avec raison que des livres illustrés méditerranéens ont dû fournir les modèles des *images à figures* qui apparaîtront en Northumbrie dès le VII^e (Amiatinus) et le VIII^e siècle (Book of Lindisfarne). Mais on pourrait affirmer

sans trop de risques que l'idée d'une grande initiale ornementée et surtout d'une page-tapis a été inspirée, elle aussi, par quelque manuscrit méditerranéen de l'époque muni d'initiales et de vignettes ornées. Autant que je sache, ces modèles supposés, qu'ils aient été italiques, byzantins, syriens, arméniens ou égyptiens, ne devaient contenir, au VII^e siècle, ni initiales aussi développées, ni tapis d'ornement étendu sur une page entière, tels que les enlumineurs insulaires les développeront dans les siècles suivants. Mais, il y en a eu déjà d'ébochés (nous le savons surtout (1) par des exemples postérieurs. Mais, les manuscrits coptes, syriens, arméniens) et d'ailleurs le simple contact avec des œuvres méditerranéennes de ce genre a pu être suffisant, pour inspirer les calligraphes anglo-irlandais. Il leur a été indispensable, à mon avis, et cela établit une espèce de *terminus post* à l'art anglo-irlandais des manuscrits ornementés, considéré dans l'ensemble de ces œuvres. Evidemment, la thèse de l'origine anglaise de l'enluminure « irlandaise » (de son art, non pas de tel codex enluminé) s'en trouve renforcée, car c'est par l'Angleterre que s'est fait le contact avec l'art méditerranéen, à la veille du début de l'enluminure anglo-irlandaise (c'est-à-dire au moment qui précède les premiers manuscrits insulaires avec initiales et pages-tapis ornementées). On souhaiterait lire prochainement une étude plus poussée des sources méditerranéennes des miniatures anglo-irlandaises, étude qui ferait pendant à celle que F. Saxl a consacrée aux images de la croix Northumbrienne de Ruthwell et de son groupe, et à la recherche, plus étendue, mais moins complète, que Mlle F. Henry tenta sur les sources méditerranéennes de la sculpture irlandaise. Un grand pas en avant sera fait le jour où la portée de la leçon méditerranéenne sera mesurée à la fois — et parallèlement — pour les sculptures et pour les miniatures anglo-saxonnes et irlandaises, depuis les monuments les plus anciens qui se placent aux environs de 700 et jusqu'à l'époque des apports carolingiens (2). Car un lien assez étroit rattache les uns aux autres les reliefs des croix en pierre (sans parler des pièces d'orfèvrerie au repoussé) et les images dans les manuscrits, et les conclusions valables pour les uns ne seront définitives que lorsqu'elles seront confrontées avec les conclusions relatives aux autres. Il faudra seulement prendre pour points de comparaison, moins l'art de l'Orient chrétien présenté comme une espèce d'entité distincte de l'art d'Occident contemporain (procédé suranné qu'on regrette de trouver chez M. Masai), que les œuvres de la Basse Antiquité dans leur ensemble et quel que soit le pays d'où elles proviennent, en commençant par la Grande-Bretagne romaine. C'est ce que font maintenant les archéologues anglais tels que M. Kendrick ou feu F. Saxl, et historiquement leurs rapprochements sont d'un poids plus lourd que des rapprochements isolés avec des monuments de pays fort lointains, même si à première vue la parenté de formes ou de style appelait ces rapprochements. En France, en Italie, en Allemagne, aux Etats-Unis les recherches se multiplient qui, à propos d'œuvres différentes, confirment le rôle des monuments de la Basse Antiquité (œuvres locales ou importées des grands centres) dans la formation des arts régionaux du haut moyen-âge. Et je dis bien : œuvres de la Basse Antiquité de toute provenance, et pas spécialement de l'Orient méditerranéen, sans que ce changement d'orientation (depuis Strzygowski et ses épigones) entraîne une dépréciation quelconque des arts du Levant et de leur rôle, à la haute époque chrétienne. Mais pour une « renaissance » très ancienne (VII^e-VIII^e siècle), comme celle d'Angleterre, qui commença par un envoi d'hommes et de choses depuis Rome, la perspective historique nous oblige d'embrasser du regard tous les arts méditerranéens de l'époque, ceux d'Occident

(1) Quelques exemples modestes dans les manuscrits grecs et latins du VI^e s. : C. Nordenfalk, dans *Konsthistorisk Tidskrift*, VI, 1937, 4 (Stockholm), p. 117-127.

(2) Cf. en attendant : F. Saxl et R. Wittnower, *British Art and the Mediterranean*, Oxford Press, 1938. C. Nordenfalk, *Before the Book of Durrow*, dans *Acta Archaeologica*, XVIII, 1947, p. 141-174.

et ceux d'Orient (qui d'ailleurs ne s'opposent pas encore comme deux courants d'art contradictoires).

M. Masai ne fait qu'effleurer le problème de la renaissance des sciences et des arts en Northumbrie, depuis la fin du VII^e et au VIII^e siècle, et sans doute parce que d'autres avant lui ont essayé de le faire (par exemple, fort bien, mais brièvement, M. Kendrick). On aimerait cependant en savoir davantage sur cet essor de civilisation, à qui nous devons précisément la miniature « irlandaise » et qui a été inspirée par quelques objets et par quelques hommes apportés ou venus d'Italie. Des princes de l'Eglise anglaise et des princes tout court l'ont inspirée et favorisée. Depuis les premiers essais, d'une allure singulièrement antique, jusqu'aux interprétations les plus abstraites de l'homme et des choses (« un art roman prématuré » : Kendrick), nous observons en Northumbrie, puis en Irlande, la carrière, assez brève, d'une renaissance en vase clos et vouée bientôt à l'échec, mais remarquable par la perfection technique de ces créations, par le goût impeccable de toutes ses œuvres, d'ailleurs très peu nombreuses. Socialement aussi l'art anglo-irlandais pré-Normand, comme l'art mérovingien et carolingien en Gaule, comme l'art lombard en Italie septentrionale, se rangent tous parmi les arts aristocratiques, et cela en explique sans doute tels traits essentiels que je viens de rappeler : rareté des œuvres, leurs hautes qualités techniques, la place tenue par l'orfèvrerie (réelle ou imitée), recours aux modèles étrangers, etc. A certains égards, et notamment parce que nous en connaissons les débuts effectifs, ainsi que l'éloignement géographique des sources antiques (rendant plus difficile la pénétration anonyme et incontrôlable d'influences artistiques méditerranéennes, après le départ des Romains), cette toute première renaissance chez les Anglais, avec prolongement en Irlande, devrait être étudiée, sur le continent, ne fût-ce que pour mieux comprendre l'« économie » réelle des expériences artistiques semblables dites mérovingienne, lombarde ou carolingienne.

A ce propos, M. Masai parlant des miniatures anglo-irlandaises, F. Saxl et d'autres étudiant les croix sculptées les plus anciennes sur les Iles Britanniques, font observer la fidélité aux modèles antiques, certaine et même remarquable, des sculpteurs des croix de Ruthwell et de Reculver (tandis que plus tard et même bientôt après, leurs successeurs n'auront plus ce sentiment de la forme antique). Ce renouveau momentané de la plastique et du dessin enluminé de style antique, se manifeste sur les Iles, à la fin du VII^e siècle. Or, en Gaule les études de M. J. Hubert (*L'art pré-roman*, 1937. *Les origines de l'art français* (et de M^{lle} D. Fossard (*Cahiers Arch.* II, 1947) nous font apparaître, au même VII^e siècle, un renouveau certain de tous les arts, et surtout de la sculpture à tendance antique. Et il faudrait peut-être ajouter, dans le même ordre d'idées, les peintures murales, postérieures, mais d'inspiration semblable, qu'un heureux hasard fit découvrir récemment dans une église de Castel Seprio près de Milan (De Capitani d'Argazo etc., *Santa Maria di Castel Seprio*, Milan, 1948) : aucune œuvre depuis la fin de l'Antiquité n'est aussi fidèle au goût, aux formes et aux techniques des originaux de la meilleure époque impériale. Bref, vers le VII^e siècle, dans les grands pays de l'Europe Occidentale, essais divers en vue d'un retour aux modèles antiques. Est-ce une conséquence des interventions romaines dans ces pays (probable en Lombardie, elle est certaine en Northumbrie) ? De futures études l'élucideront, j'espère.

Notons simplement au passage que cette renaissance du VII^e siècle que M. R. Morey cherchait à Alexandrie, où on n'en voit aucune trace, a eu lieu effectivement en Gaule, en Angleterre et en Italie. Dans les conditions générales qui caractérisaient alors ces pays, ces renaissances ne pouvaient pas porter des fruits bien nombreux, et pour y allumer des foyers d'art modestes et éphémères, les foyers-inspirateurs (Rome ?) n'avaient pas besoin de traverser eux-mêmes une floraison artistique de quelque importance. Les renaissances très locales et temporaires (liées généralement à l'action de quel-

ques individus), dans plusieurs pays occidentaux, au VII^e siècle, ne viennent donc pas renforcer la thèse d'une reprise tant soit peu généralisée de l'art antique, à Rome et encore moins à Alexandrie. Et de même, il n'est pas question d'attribuer (comme on le fait souvent) un rôle un peu marqué en histoire de l'art aux divers réfugiés de l'Orient chrétien que des hérésies et surtout celle des Iconoclastes, d'une part, et les conquêtes arabes, de l'autre, amenaient en Italie et dans d'autres pays latins. Qu'il y a eu de ces réfugiés c'est certain, et il est probable que certains d'entre eux ont apporté en Italie des icones ou leur propre art d'en confectionner de nouvelles. Les réfugiés fuyant la Querelle des Images comptaient vraisemblablement dans leurs rangs des peintres. Mais faut-il insister sur l'action de ces fuyards isolés, lorsqu'au VII^e siècle Byzance possédait encore, en Italie septentrionale et centrale, des provinces tout entières ? L'action directe des arts byzantins a dû être bien plus considérable en Italie et à Rome (p. ex. à Sainte-Marie-Antique, dont les donateurs étaient souvent des fonctionnaires très officiels de la cour byzantine), que l'influence des réfugiés, et ce sont, en fait, des reflets de l'art byzantin ancien (antérieur aux Iconoclastes) qui se manifestaient dans les œuvres des renaissances locales en Occident (y compris notamment la plastique antiquisante). Or, plus on étudie l'art byzantin, et plus on comprend que la période qui va de Justinien I^{er} à Justinien II (565 à 714) y a été extrêmement féconde et importante, malgré les guerres et les troubles. Le rayonnement de cet art à l'étranger est tout à fait possible, surtout au VII^e siècle, c'est-à-dire, comme souvent, à l'issue d'une époque très brillante.

Il est piquant par ailleurs, de voir qu'un art aussi peu byzantin et aussi peu antiquisant que le style « irlandais » soit sorti d'une de ces renaissances. Le mérite de celles-ci a été surtout de donner une impulsion aux forces locales et quelques modèles éprouvés en vue d'expériences des artistes du terroir, formés en grande partie par les arts ancestraux de leurs pays respectifs.

A. GRABAR.

Nefs et Clochers. Collection publiée par les Éditions du Cerf. Paris.

Le succès des recherches archéologiques dépend en grande partie des instruments de travail dont on dispose. En France, même à Paris et surtout en province, les chercheurs sont constamment arrêtés par les difficultés qu'ils rencontrent à accéder aux sources d'information indispensables à leur travail.

Les *Cahiers Archéologiques* ne peuvent donc qu'accueillir avec sympathie l'initiative des éditions du Cerf qui répandent dans un public très large les connaissances des monuments d'art religieux, en publiant la collection *Nefs et Clochers*. Ce sont de très petites brochures bien illustrées, consacrées chacune à un seul édifice religieux et présentées par un bon spécialiste. Chaque plaquette comprend une description historique et topographique du monument, son plan et de dix à vingt photographies satisfaisantes. Jusqu'ici presque toutes ces monographies minuscules étaient dédiées à des églises de Paris. Mais la collection commence à s'étendre sur les monuments de la province. Au rythme actuel de la parution des brochures, on devine une entreprise jeune et vigoureuse, qui risque bien de remplacer et de continuer avec plus d'élan d'autres collections semblables et déjà anciennes.

Voici les églises du *moyen-âge* (nous ne relevons que celles-là dans ce recueil) présentées par *Nefs et Clochers* : Saint-Germain-des-Prés (par L. Grodecki), Saint-Gervais par B. Champigneulle), Saint-Germain-l'Auxerrois (par R. A. Weigert), Saint-Médard par Marc Thibout), Saint-Etienne-du-Mont (par Y. Christ), Saint-Julien-le-Pauvre (par M. Bonnet), la Sainte-Chapelle (par D. Jalabert), Saint-Séverin (par J. Verrier), Notre-Dame de Mantes (par J. Bony).

A. G.

NOËLE M. DENIS et ROBERT BOULET. *Romée ou le pèlerin moderne à Rome*. Nouvelle édition, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1948.

Ce guide du « pèlerin moderne », comme le dit le titre, est aussi loin des *Itinéraires* du haut moyen-âge que nous sommes du VII^e siècle. Certes, la pensée pieuse des auteurs, qui les a conduits aux sanctuaires de Rome, n'est pas moins ferme que celle qu'on peut supposer chez les auteurs des *Mirabilia* d'autrefois. Mais ayant reconnu qu'il y avait « un immense avantage de pouvoir prouver » les dates, les attributions, les faits historiques relatifs aux monuments de la Rome chrétienne, M. et Mme Boulet les présentent au pèlerin moderne avec une volonté de précision objective qui fait de leur livre un instrument fort utile pour l'archéologue.

Près de mille petites pages de descriptions, quatre cartes des monuments, un nombre appréciable de plans et de photographies sont mis entre les mains du Romée, qui, en les consultant, constatera que l'information a été prise aux meilleures sources et réunie avec beaucoup de soin. Pour la nouvelle édition, les auteurs ont tenu à relever les travaux et les découvertes des dernières années, et même à enregistrer les hypothèses des spécialistes. C'est ainsi que les résultats encore peu connus des fouilles récentes sous la basilique Saint-Pierre et à l'intérieur de Saint-Laurent-hors-les-murs ont trouvé une place dans ce guide, à côté de renseignements nouveaux et précieux sur Sainte-Agnès et Sainte-Constance, sur les constructions constantiniennes au Latran ou sur les églises paroissiales de Rome, avant la Paix de l'Eglise.

A. G.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 DÉCEMBRE 1949
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE
- HEMMERLÉ, PETIT ET CIE, -
2, RUE DE DAMIETTE - PARIS - 2^e.
DÉPOT LÉGAL : 4^e TRIMESTRE 1949.
ÉDITEUR N° 48 - IMPRIMEUR N° 8405.